HENOSIS

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES
ON ANCIENT PHILOSOPHY

FOUNDED BY J.H. WASZINK AND W.J. VERDENIUS

EDITED BY

J. MANSFELD, D.T. RUNIA
J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME LXXI

YSABEL DE ANDIA

HENOSIS



HENOSIS

L'UNION À DIEU
CHEZ DENYS L'ARÉOPAGITE

PAR

YSABEL DE ANDIA



E.J. BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1996

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Andia, Ysabel de.
L'union à Dieu chez Denys L'Aréopagite / by Ysabel de Andia.
p. cm. — (Philosophia antiqua, ISSN 0079-1687 ; v. 71)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 9004106561 (cloth : alk. paper)
1. Pseudo-Dionysius, the Areopagite. 2. God—History of doctrines—Early church, ca. 30–600. 3. Mysticism—History—Early church, ca. 30–600. I. Title. II. Series.
BR65.D66A53 1996
230'.14'092—dc20 96–27354
CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Andia, Ysabel de:
L'union à Dieu chez Denys L'Aréopagite / by Ysabel de Andia.
– Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1996
(Philosophia antiqua ; Vol. 71)
ISBN 90-04-10656-1
NE: GT

ISSN 0079-1687
ISBN 90 04 10656 1

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION
L'UNION À DIEU

PREMIÈRE PARTIE
DE L'UNION À L'UN

Section I. Union et distinction

Section IV. La conversion vers l'Un

INTRODUCTION

L'UNION À DIEU

A. LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

Le sommet et la fin de la théologie mystique est l'union à Dieu. L'expérience mystique est en effet dynamisée par ce terme : «s'unir à Dieu», mais l'âme n'entre dans ce chemin qu'au moment où le terme lui échappe : Dieu se dérobe à toute prise et elle doit renoncer à tout désir de connaissance ou de possession pour s'abandonner à Lui. Inversement, elle ne pourrait désirer Dieu si Dieu lui-même n'avait pas mis en eJ. ui ; et Dieu est auprès d'elle, à l'origine de sa pensée et de son être, avant même qu'elle ne pense à Lui.

Le texte dense et bref de la Θεολογία μυστική de l'auteur du *Corpus dionysien,* qui se présente sous le pseudonyme de Denys l'Aréopagite[1], offre une épure de cette expérience de «l'union à Dieu dans l'inconnaissance» et une longue lignée d'auteurs chrétiens, pour une part impressionnés par l'autorité que lui concédait son pseudonyme, se sont référés à ce texte comme à l'un des textes fondamentaux de la mystique chrétienne. Les lectures de ce texte et la tradition dionysienne qu'elles ont engendrée, surtout en Occident, nous renvoient à notre tour à ce texte et au *Corpus dionysien* dans son ensemble.

Qu'est-ce l'union avec Dieu ? Comment y parvenir ? Où se fait-elle et en quoi consiste-t-elle ? Et qui est Celui qui s'unit à l'âme ou à l'esprit et qu'elle ne peut nommer ? Ces questions nous renvoient à un texte et c'est d'abord à travers ce texte que nous pouvons définir ou décrire l'expérience qu'il signifie.

Cependant Denys ne parle pas d'expérience mystique, mais de «théologie mystique» et ce terme définit à la fois l'objet contemplé – ce sont «les mystères simples, absolus et immuables de la théologie qui ont été ensevelis dans la Ténèbre plus que lumineuse du Silence» –, et la voie pour y parvenir sous la conduite de la Trinité.

---

[1] Par convention, nous choisissons de désigner l'auteur du *Corpus dionysiacum* par le nom de «Denys», ce qui ne veut pas dire que nous acceptons l'identité de cet auteur avec le compagnon de saint Paul, mais que nous conservons ce nom sous lequel il écrit.

1. Invocation à la Trinité

C'est pourquoi le court traité *Sur la Théologie mystique* commence par une prière à la Trinité[2] qui exprime son intention :

> Trinité suressentielle, plus que divine et plus que bonne, toi qui veilles sur la divine sagesse des chrétiens, dirige-nous vers la plus haute cime plus qu'inconnaissable et plus que lumineuse des Oracles mystiques, là où les mystères simples, absolus et immuables de la théologie ont été ensevelis dans la Ténèbre plus que lumineuse du silence initiateur du secret, faisant surétinceler dans l'obscurité la plus profonde la lumière la plus éclatante et, dans ce qui est complètement impalpable et invisible, emplissant outre mesure de splendeurs plus que belles les intellects aux yeux clos. Telle est ma prière[3] (MT I, 1, 997 A-B).

Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε

Dans cette prière solennelle, la Trinité, la cime des Oracles et les mystères de la théologie sont qualifiés trois fois selon une adjectivation ternaire :

a) ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε : (la Trinité est) suressentielle, plus que divine et plus que bonne,

b) ὑπεράγνωστον, καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην : (la cime est) la plus haute, plus qu'inconnaissable et plus que lumineuse,

c) ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα : (les mystères de la théologie sont) simples, absolus et immuables.

L'emploi des superlatifs en ὑπέρ et des adjectifs en α-privatif nous place d'emblée dans l'univers dionysien et le langage qui l'exprime. Car le langage de Denys reflète très exactement sa pensée et on ne peut juger le style indépendamment de ce qu'il suggère.

La Trinité est dite au-delà de l'Essence ou de l'Être, de la Déité et du Bien, mais ces superlatifs indiquent davantage une plénitude qu'un rejet des attributs divins d'Être, de Dieu ou de Bien. Toute la question est celle de ce dépassement des noms divins pour atteindre Celui qu'ils nomment, dépassement qui est la «voie d'éminence» de toute nomination divine et l'entrée dans la «Ténèbre plus que lumineuse» de l'esprit humain qui s'approche du mystère divin. Là encore le double registre philosophique ou théologique d'une négation par excès et sa symbolisation dans la métaphore contradictoire de la «Ténèbre plus que

[2] Cf. B. FORTE, «L'universo dionisiano nel prologo della *Mistica teologia*», *Medioevo* 4 (1978) 1-57.

[3] Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφήν· ἔνθα τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας. Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ηὔχθω· (MT I, 1, 997 A-B). La traduction des *Noms divins* et de la *Théologie mystique* est celle d'Y. de Andia à paraître dans *Sources chrétiennes*.

lumineuse» nous placent au cœur de la théologie mystique qui est à la fois apophatique et symbolique.

Le «logos» de cette théo-logie ce ne sont pas des paroles (λόγοι) humaines sur Dieu, mais les paroles ou les oracles (λόγια) inspirés par Dieu[4]. La révélation de Dieu se fait par les «Oracles mystiques (μυστικὰ λόγια)» – qui sont à la fois les paroles de l'Écriture et celles de la Liturgie ou des «saints mystères» – car par elles, ou en elles, «les mystères simples, absolus et immuables de la théologie» se dévoilent. Les Oracles sont le lieu du dévoilement des mystères, mais ce qui, en eux, est simple et absolu demeure inexprimable car la simplicité divine échappe à l'abondance des paroles, et l'absolu, à la relativité des «aspects» ou des attributs sous lesquels Dieu se manifeste et peut être dit. Seul le Silence convient au mystère.

C'est pourquoi il faut aller au-delà de la lumière, de la connaissance et même au-delà de l'inconnaissance, donc au-delà de la théologie affirmative et de la théologie négative, au-delà même de toute parole, pour entrer dans la «Ténèbre plus que lumineuse du Silence».

Ces étapes marquent le passage de la théologie affirmative ou cataphatique à la théologie négative ou apophatique et, au-delà des deux, l'entrée dans la Ténèbre divine où s'accomplit l'union à Dieu. C'est cela que Denys appelle la «théologie mystique».

2. Adresse à Timothée

La prière de Denys se continue par une recommandation à Timothée qui définit la voie pour parvenir jusqu'à «l'union avec Celui qui est au-dessus de toute essence et de toute connaissance».

> Pour toi, mon cher Timothée, par une application intense aux contemplations mystiques, abandonne à la fois les sensations et les activités intellectuelles, tout le sensible et tout l'intelligible, tout ce qui n'est pas et tout ce qui est, et élève-toi, autant qu'il est possible, dans l'inconnaissance vers l'union avec Celui qui est au-delà de toute essence et connaissance ; car c'est par une extase absolue et parfaitement détachée de tout et de toi-même, que tu seras soulevé vers le rayon suressentiel de la Ténèbre divine, après avoir tout écarté et t'être détaché de tout[5] (MT 997 B-1000 A).

La recommandation de Denys à Timothée est double, positive et négative :

---

[4] Cf. DN 585 B. Dans le néoplatonisme païen, les sont les oracles chaldaïques.

[5] Σὺ δὲ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ (MT 997 B-1000 A).

a) appliquer l'intellect aux contemplations mystiques

b) et abandonner à la fois les sensations et les activités intellectuelles.

Denys emploie deux impératifs présent et aoriste : ἀπόλειπε et ἀνατάθητι, «abandonne» et «sois élevé».

1. L'abandon est précédé d'un «exercice spirituel»[6],, la «*diatribe*» qui le rend possible. Les «contemplations mystiques (τὰ μυστικὰ θεάματα)» sont donc déjà au-delà des «sensations» et des «opérations intellectuelles» et c'est par une «application soutenue» à celles-ci que l'abandon du sensible et de l'intelligible, et même de l'être et du non-être, est possible.

2. L'«élévation» est une «tension» vers l'union avec «Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir». Cette union se fait «d'une manière inconnaissable» ou «dans l'inconnaissance» : ἀγνώστως. Tel est le but qui est proposé à Timothée et fixé à la théologie mystique.

Il ne s'agit pas seulement de sortir de «tout», mais aussi de «soi-même», et l'ascension (ἀναγωγή) du sensible vers l'intelligible et au-delà encore, est en même temps une ἔκστασις.

– La sortie hors du cosmos sensible et intelligible et hors de soi-même coïncident ;

– et le terme de cette «sortie» (ἔκστασις) ou de cette ascension (ἀναγωγή), est l'union (ἕνωσις) dans l'ignorance.

Si l'on voit seulement le côté anagogique du dépassement du sensible et de l'intelligible, on risque de ne voir dans cette «théologie mystique» qu'un exercice très intellectuel ; l'union à Celui qui est au-delà de tout exige également cette sortie de soi-même, ce dépassement de soi vers Dieu, qui est le mouvement extatique de l'amour.

B. *HENOSIS*

1. Plotin

Si l'union à Dieu est le terme de toute mystique, l' ἕνωσις[7] n'est devenue un concept central qu'avec la philosophie de Plotin ; voilà pourquoi l'on

---

[6] Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris 1981, 1993³, p.13-74 en patticulier , sur la diatribe, p.23 et 31 et *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris 1995, pp. 276-334.

[7] D'après le *Lexikon Plotinianum* de J.H. Sleeman et G. Pollet, Leuven 1980, il n'y a que quatre emplois d' ἕνωσις dans les *Ennéades :* 1. En *Enn.* IV 4 [28] 2, 26 : Plotin dit que l'âme «même en ce lieu terrestre doit aboutir à l'*union avec l'intellect* (εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ), si elle se tourne vers lui». 2. En *Enn.* IV 4 [28] 16, 23 : ce n'est pas le corps qui n'est pas dissous, mais «*l'union de ses parties*». 3. De même, en *Enn.* VI 1 [42] 26, 27, il précise que «*l'union des parties*» de la matière «n'est pas l'*union en elle-même*, mais participation à l'unité» (οὐ γὰρ δὴ αὐτοένωσις, ἀλλὰ μετοχὴ ἑνότητος). 4. Enfin en *Enn.* IV 7 [2] 3, 2, il est question de «*l'union et de la sympathie* des parties de l'âme». En revanche, le verbe ἑνοῦν est employé 19 fois : en *Enn.* VI 6 [34] 1, 7, sur la nécessité de la participation à l'Un pour former *une* multiplicité : «si, dans cet éparpillement, elle est absolument privée de l'Un, elle devient une multiplicité où il n'y a

a pu parler de «mystique de Plotin»[8] et aussi pourquoi la philosophie de Plotin a été si attirante pour les mystiques chrétiens.

Ce caractère central de l'*Henosis* dans la «mystique de Plotin» a été bien montrée par W. Beierwaltes dans son livre *Denken des Einen*[9].

> L'*Henosis*, union avec l'Un comme fondement absolu et origine, qu'elle soit atteinte ou non réellement dans la forme d'une expérience de l'extase, n'est pas pour la pensée de Plotin quelque chose d'occasionnel, réductible à la ponctualité de l'événement. C'est bien plutôt le but déclaré de la philosophie de Plotin[10].

---

rien qui *unisse* une partie à l'autre» –, en *Enn.* VI 6 [34] 35, 37, en *Enn.* VI 9 [9] 5, 41, sur l'Un qui «*unifie* notre âme», en *Enn.* I 8 [51] 14, 31, sur l'âme qui «n'est pas *unie* à la matière», en *Enn.* III 8 [30] 6, 20 sur le λόγος : «la partie avec laquelle l'âme connaît ne fait plus qu'un avec l'objet connu... quand nous apprenons les notions ne doivent pas nous rester extérieures, mais *s'unir* (ἐνωθῆναι) à notre âme» –, en *Enn.* III 8 [30] 8, 4, sur la θεωρία : «la contemplation est en progrès de la nature à l'âme, et de l'âme à l'intellect ; elle devient à chaque fois plus intimement *unie* à l'être qui contemple ; dans l'âme sage déjà, les objets connus en viennent à être identiques au sujet qui connaît, parce qu'elle aspire à l'intelligence. *Dans l'intelligence, sujet et objet sont évidemment un* (ἓν ἄμφω), non plus par une intime union comme dans la meilleure des âmes, mais dans une unité *substantielle* (ἀλλ' οὐσίᾳ) : "*être et penser, c'est la même chose*"» (trad. Bréhier). En *Enn.* IV 3 [27] 6, 30 et 8, 14, Plotin dit que «les âmes n'ont pas la même relation avec les choses de l'intellect, les unes y sont *unies* (οἱ μὲν ἑνοῖντο) actuellement, les autres par la connaissance ou par le désir».

Pour les passages cités des *Ennéades*, la traduction donnée est celle de Bréhier, sauf indications contraires. Pour les *Traités 38, 50* et *9*, je donne la traduction de Pierre Hadot : cf. PLOTIN, *Traité 38*, Introduction, traduction, commentaire et notes par P. HADOT, Paris 1988 et PLOTIN, *Traité 50*, Introduction, traduction, commentaire et notes par P. HADOT, Paris 1990.

[8] Sur la «mystique» de Plotin, voir R. ARNOU, *Le désir de Dieu chez Plotin,* Paris 1921, Rome 1967² et «La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain», *Dict. Spir.*, t. 2, Paris 1953, col. 1716-1742 ; J. TROUILLARD, «Valeur critique de la mystique plotinienne», *Revue philosophique de Louvain* 59 (1961) 431-444 ; ID., «Raison et mystique chez Plotin», *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974) 3-14 ; ID., *La mystagogie de Proclos,* Paris, 1982 ; J.M. RIST, *Plotinus. The road to the reality,* Cambridge 1967 et W. BEIERWALTES, «Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins», in : W. BEIERWALTES, H. U. VON BALTHASAR, A.M. HAAS, *Grundfragen der Mystik,* Einsiedeln 1974, p. 7-36 ; P. HADOT, «Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin», *Journal de Psychologie* (1980) 243-266 ; N. BELAYCHE, « Les langages de l'expérience mystique chez Plotin », *Cahiers d'anthropologie religieuse* 3, Univ. Paris-Sorbonne, 1994, 9-50. De R. Arnou à P. Hadot, on voit l'évolution de la question de «l'expérience mystique» de Plotin. Alors que le présupposé des discussions sur la mystique, dans les années cinquante, est la question de la grâce et celle d'une mystique naturelle, quarante ans plus tard, P. Hadot, dans son Introduction au *Traité 38* (p.57), justifie l'emploi du terme «union mystique» comme «habituellement accepté» : «Le terme "union mystique" peut paraître anachronique puisque Plotin ne l'utilise jamais, mais il est habituellement accepté, à cause de sa commodité, par les commentateurs, pour désigner des expériences décrites par Plotin qui sont difficiles à définir» (Voir P. HADOT, «Plotin et l'expérience mystique», *Annuaire du Collège de France 1982-1983, Résumé des cours et des travaux,* Paris, 1984, p. 459-465).

[9] W. BEIERWALTES, *HENOSIS. I. Einung mit dem Einen oder die Aufhebung des Bildes : Plotins Mystik. II. Henosis in der mystischen Theologie der Christentums*, in : *DENKEN DES EINEN. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, p. 123-154.

[10] W. BEIERWALTES, *Henosis*, p. 128.

C'est un événement soudain et rare, comme l'expérience de Plotin que Porphyre relate dans la *Vie de Plotin*[11], mais c'est également l'expérience de la pensée qui

> se dépasse et en même temps réalise sa plus haute possibilité. Dans ce dépassement de soi, la conscience pensante ne va pas seulement «au fondement», elle trouve en elle-même sa propre origine et ne la touche pas seulement en la pensant ou ne la pensant pas, mais s'unit à elle, s'identifie avec elle, au-delà de tout concept de la pensée[12].

Il y a une articulation entre le mouvement de la pensée qui se dépasse elle-même dans sa tension vers l'Un ou son union à l'Un, et la découverte de son origine, l'unification ou le devenir un : c'est dans ce «devenir simple et un avec soi-même» que s'effectue le dépassement de l'esprit ou de l'intellect vers l'Un. L'unification ou la simplification de soi est la condition de l'union avec Celui qui est un et simple. *Dépassement de soi, simplification*[13] *ou unification de soi et union avec l'origine coïncident.*

Pour Plotin, cette unification se fait par étapes, dans le mouvement ascendant de l'âme (ψυχή) vers l'intellect (νοῦς) et de l'intellect vers l'Un ("Εν).

a) L'homme est d'abord placé dans le multiple. Le «premier moment de l'unité» est l' ἀφαίρεσις, la négation abstractive, que W. Beierwaltes définit à la fois comme «abstraction» du multiple et retour à l'intériorité :

> ἀφαίρεσις : le retrait de l'extérieur et le retour à l'intérieur ne signifient pas seulement dépasser le multiple, mais «réellement» se reconnaître dans sa position vis-à-vis de l'Un[14].

---

[11] PORPHYRE, *Vita Plotini,* 23, l. 1-18 : «Dans ces vers il est dit que Plotin était *doux,* bienveillant, et surtout il était aimable et bon, caractère que nous aussi savions être véritablement le sien. Il est dit qu'il était vigilant, qu'il gardait son *âme pure* et que toujours il faisait effort en direction du divin (πρὸς τὸ θεῖον) qu'il aimait de toute son âme ; qu'il faisait tout pour se soustraire, pour *échapper à la vague amère de* cette *vie nourrie de sang.* Ainsi c'est tout particulièrement à cet homme *démonique,* à cet homme qui souvent par ses méditations s'élevait vers le dieu premier et transcendant, en suivant les voies enseignées par Platon dans le *Banquet,* qu'est apparu ce dieu qui n'a ni figure ni forme aucune, mais qui est établi au-dessus de l'intellect et de tout l'intelligible (ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος). Ce dieu, moi aussi, Porphyre, j'afirme m'en être approché et lui avoir été uni (πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι), une fois, moi qui suis dans ma soixante-huitième année. A Plotin, en tous cas, apparut *le but demeurant tout près.* Car la fin et le but étaient pour lui d'être uni au dieu suprême et de s'approcher de lui (Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ πᾶσι θεῷ). Du temps où je le fréquentais, il atteignit ce but quatre fois, je crois, dans un acte indicible (ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ)». PORPHYRE, *La Vie de Plotin* II, Traduction par L. Brisson et *alii,* Paris 1992, p. 175.

[12] W. BEIERWALTES, *HENOSIS*, p. 123.

[13] Cf. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard,* Paris 1989[3].

[14] W. BEIERWALTES, *HENOSIS*, p.129.

L'âme «cherche en elle-même quelque chose de plus originel qui, en comparaison de la pensée discursive qui se disperse dans le temps, est plus simple, plus un»[15]. Ce faisant, elle se tourne vers l'intellect.

b) Le mouvement d'abstraction du monde et d'intériorisation en soi se prolonge par une transformation de l'âme par la vertu où elle s'intellectualise (νοωθῆναι)[16] et par une conversion vers le νοῦς qui tend à l'union avec lui.

Lorsque, dans la contemplation, «la pensée ne fait aucun retour sur elle-même, nous nous possédons nous-mêmes, mais (lorsque) toute activité est dirigée sur l'objet contemplé, nous devenons cet objet (κἀκεῖνο γίγνεται)»[17]. L'âme dans la contemplation se transforme en l'objet qu'elle contemple. De même dans sa relation à l'intellect l'âme se transforme en lui. En effet «l'intellect reste identique à lui-même, mais l'âme, située aux confins du monde intelligible, peut changer, puisqu'elle peut toujours y pénétrer plus avant»[18].

Entrant dans le monde intelligible, l'âme acquiert ses qualités et, de changeante, elle devient immuable :

> Lorsque l'âme vit purement dans le monde intelligible, elle possède elle aussi l'immutabilité. Alors elle est ce que les choses sont, car si elle est dans un tel lieu, il est nécessaire qu'elle parvienne à l'union avec l'intellect, si du moins elle s'est tournée (εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη, εἴπερ ἐπεστράφη) ; ainsi tournée, elle n'a plus aucun intermédiaire entre l'intellect et elle ; elle va vers l'intellect, puis elle s'accorde avec lui ; enfin elle arrive à un état d'union impérissable, si bien que les deux ne font qu'un (ἥνωται οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἕν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο)[19].

c) Cependant l'union de l'âme et de l'intellect n'est pas le terme du mouvement anagogique vers l'Un, mais le fait d'être uni avec l'Un.

Plotin emploie le terme ἕνωσις pour l'unité de l'âme avec l'intellect[20], mais pour l'union avec le Bien, il emploie soit un terme verbal ἑνωθῆναι : «être uni, devenir un», comme le fait Porphyre dans *La Vie de Plotin*[21], soit l'expression ἓν ἄμφω : «ils ne sont plus deux, mais tous deux sont un (οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω)»[22] .

---

15 W. BEIERWALTES, *HENOSIS*, p.131.
16 *Enn.* VI 8 [39] 5, 35.
17 *Enn.* IV 4 [28] 2, 4-7.
18 *Enn.* IV 4 [28] 2, 15-18.
19 *Enn.* IV 4 [28] 2, 24- 29. Traduction d'Émile Bréhier modifiée.
20 *Enn.* IV 4 [28] 2, 26.
21 *Vita Plotini*, 23, 15. Voir aussi chez PLOTIN, *Enn.*VI 9 [9] 9, 33-34 et 45-47 :
«Et toute âme – dit Plotin – est Aphrodite ; c'est ce qu'exprime en énigme l'histoire de la naissance d'Aphrodite et le fait qu'Éros soit produit en même temps qu'elle. Donc lorsqu'elle est dans l'état conforme à la nature, voulant alors être unie (ἑνωθῆναι) à Dieu, l'âme aime d'un noble amour comme une vierge peut l'éprouver pour un noble père... Mais c'est là-haut qu'est le véritable bien-aimé, avec qui il est possible de s'unir (συνεῖναι) en participant à lui et en le possédant réellement, non pas seulement en

Il y a trois métaphores de l'union avec l'Un : celle de l'amant et de l'aimé, en *Enn.* VI 7 [38] 34-35, celle du sujet qui voit et de l'objet qui est vu en *Enn.* VI 9 [9] 10 et celle de l'image qui se rapproche de son modèle en *Enn.* VI 9 [9] 11.

1.1. Image de l'amant et de l'aimé

Dans le traité *Sur l'origine des idées et sur le Bien*[23] (*Enn.*VI 7 [38]), Plotin montre comment, au terme de son ascension vers le Bien, l'âme voit en elle-même le Bien comme se manifestant soudain (ἐξαίφνης φανέντα) :

> Et lorsque l'âme a la chance de le rencontrer, lorsqu'il vient à elle, mieux encore lorsqu'il lui apparaît, présent, lorsqu'elle se détourne de toute autre présence, s'étant préparée elle-même pour être la plus belle possible et qu'elle est parvenue ainsi à la ressemblance avec lui... le voyant soudainement[24] apparaître en elle – car il n'y a plus rien entre eux et ils ne sont plus deux, mais tous deux sont un (μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω) : en effet tu ne peux plus les distinguer, aussi longtemps qu'il est là : l'image de cela, ce sont les amants et les aimés d'ici-bas qui voudraient bien se fondre ensemble (συγκρῖναι θέλοντες) –, alors l'âme n'a plus conscience de son corps ou qu'elle se trouve en ce corps et elle ne dit plus qu'elle est quelque chose d'autre que lui : homme ou animal ou être ou tout[25].

L'image des amants est suggestive mais imparfaite : dans l'amour ils voudraient se fondre ensemble (συγκρῖναι), mais leur union n'est que momentanée et ils demeurent distincts.

Dans l'apparition soudaine du Bien en elle, l'âme ne regarde que lui et n'a pas le loisir de voir qui elle est : elle est toute à sa joie. Si «elle ne dit pas qu'elle est quelque chose d'autre que lui, c'est qu'elle n'a plus conscience d'elle-même»[26]. Et comme elle s'oublie elle-même, elle oublie l'Esprit (νοῦς), alors même qu'elle est auprès de lui, et elle abandonne la pensée car celle-ci est encore un mouvement :

> Pourtant, si elle contemple, c'est parce qu'elle est devenue Esprit (νοῦς), c'est parce qu'elle est en quelque sorte spiritualisée (νοωθεῖσα), qu'elle est devenue le *lieu de l'Esprit*. Ainsi établie dans l'Esprit et auprès de lui, elle possède l'intelligible et elle exerce l'acte de penser. Mais dès qu'elle le voit, lui, ce Dieu, elle abandonne tout le reste[27].

---

l'entourant de l'extérieur avec notre chair.» (trad. Hadot, *Traité 9,* Paris 1994, pp. 106-107).

[22] *Enn.*VI 7 [38] 34, 13-14 (trad. Hadot, p. 171).

[23] Pour ce traité, je donne la traduction de Pierre Hadot qui traduit νοῦς par l'Esprit.

[24] Cf. PLATON, *Banquet,* 210 e 4 : à la fin de son discours sur la *scala amoris,* Diotima parle de la «*soudaine* vision d'une beauté dont la nature est merveilleuse».

[25] *Enn.*VI 7 [38] 34, 8-16 (trad. Hadot, p. 171).

[26] Pierre Hadot parle de «sommeil» mystique : *Traité 38,* Introduction, p. 62-63.

[27] *Enn.*VI 7 [38] 35, 3-7 (trad. Hadot, p. 173). Sur le «lieu de l'Esprit», voir PLATON, *Rep.* VI, 508 c1 et VII, 517 b 5.

Le véritable «analogon»[28] de l'apparition de l'Un en l'âme est la théophanie d'un dieu qui n'apparaît pas aux yeux du corps et emplit l'âme de sa présence.

1.2. Image du voyant et de la vision

L'image de la vision rend compte avec plus de justesse de la relation de l'âme au Bien.

Pour exprimer l'idée que l'âme, unie au Bien, dépasse la pensée et l'Esprit, Plotin prend l'exemple du visiteur d'une maison qui, à l'arrivée du maître de maison, se détourne de la contemplation des beautés qui l'ornent pour ne plus voir que lui :

> Ensuite regardant, sans détourner les yeux, par suite du caractère ininterrompu de la contemplation, il ne verrait plus l'objet de sa vision (τὸ ὅραμα), mais il mélangerait à l'objet de sa vision (τῷ θεάματι) sa propre vision (ὄψιν), de telle sorte que ce qui était auparavant objet de vision (τὸ ὁρατόν) devienne en lui désormais acte de vision (ὄψιν). Il oublierait alors tous les autres objets de vision[29].

Plutôt qu'«unir», le terme qui revient toujours est «devenir» : en lui, l'objet de vision est devenu désormais acte de vision (ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὁρατὸν πρότερον ὄψιν γεγονέναι).

De même dans le traité *Enn.* VI 9 [9] *Sur le Bien ou sur l'Un,* Plotin dit que l'âme qui s'approche de Celui qui donne la vie véritable doit

> devenir Celui-là solitaire (τοῦτο γενέσθαι μόνον), en coupant tout le reste autour de nous ; si bien que grandit notre hâte de sortir d'ici, et nous sommes contrariés d'être liés aux choses autres que Lui, pour pouvoir l'embrasser avec tout nous-mêmes, et ne plus avoir aucune part de nous-mêmes qui ne soit en contact avec dieu[30].

Dans cette vision, il est possible de voir dieu et soi-même :

> Oui, il est possible ici-bas de voir non seulement Lui, mais aussi soi-même, pour autant qu'il est permis de voir ; un soi-même éblouissant, rempli de lumière intelligible, ou plutôt devenu lumière même, pur, sans lourdeur, léger, devenu dieu, ou plutôt étant dieu, on se voit alors lumière allumée, tandis que, si de nouveau on reprend de la lourdeur, on se retrouve comme une lumière éteinte[31].

La distinction du sujet qui voit (τὸ ὁρῶν) et de l'objet qui est vu (τὸ ὁρώμενον) s'efface :

---

[28] *Enn.*VI 7 [38] 35, 17.

[29] *Enn.*VI 7 [38] 35, 13 - 16 (trad. Hadot, p. 173).

[30] *Enn.*VI 9 [9] 9, 51 - 53. Pour *Enn.* VI 9 [9], je citerai la traduction que H.D. Saffrey a faite de *Enn.* VI 9 [9] 7-11 dans PORPHYRE, *La Vie de Plotin* II, Paris 1992, pp. 58 à 64. Ici, p. 62.

[31] *Enn.*VI 9 [9] 9, 57- 60 : Ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον. H.D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 62.

Eh bien, si l'on se voit soi-même, au moment même où l'on a la vision, on se verra dans cet état, plus encore, on sera uni à soi-même dans cet état, et l'on ressentira cet état comme une simplification. Peut être ne doit-on même pas dire : «on se verra», ni «il a été vu», si l'on doit parler du voyant et du vu comme de deux, et non pas de ces deux comme n'en faisant qu'un (ἓν ἄμφω). C'est un langage osé ! A ce moment-là, donc, le voyant ni ne voit, ni ne distingue, ni non plus n'imagine un «deux», mais il est comparable à quelqu'un qui est devenu un autre et qui n'est plus soi. Là-haut, ce qui compte ce n'est pas ce qui appartient à soi et ce qui appartient à lui, mais c'est tout un, comme quand l'on fait coïncider un centre avec un autre centre. Car même ici-bas, les deux centres en coïncidant sont un, et le «deux» n'arrive que lorsqu'ils sont séparés[32].

Ainsi le voyant est en quelque sorte «devenu un autre» (ἄλλος γενόμενος), il n'est plus lui-même, devenu celui-là (κἀκεῖνου γενόμενος), il est un avec lui (ἕν ἐστιν) *comme s'*il avait fait coïncider son propre centre avec le centre universel.

Les nuances qu'apporte Plotin : *comme* (οἷον) – *comme si* (ὥσπερ) –, indiquent la difficulté d'exprimer cette contemplation :

Cette représentation intérieure était peut-être non pas une représentation, mais un autre mode de voir, une sortie de soi, une simplification, un don de soi, un désir de contact, une immobilité, une tension en vue de s'adapter, si justement on cherche à contempler ce qui est dans le sanctuaire. Et si l'on regarde autrement, on n'est en présence de rien[33].

Il nomme donc «extase» le fait de devenir celui que l'on contemple, de devenir autre et de devenir un, de devenir lumière, dieu. La question qui se pose alors est de savoir si dans ce «devenir un autre», il y a perte de l'identité – «il n'est plus lui-même» – et si l'individualité du voyant ou de l'amant n'est pas totalement détruite.

Cependant à la fin de l'*Ennéade* VI 9 [9] Plotin répond :

On peut tenir pour certain que l'âme, par nature, n'ira pas vers ce qui est totalement non-être, et si elle descend, elle ira vers le mal, et par suite vers un non-être, mais non pas vers un non-être complet ; et si elle court dans la direction opposée, elle ira, non pas vers un autre, mais vers elle-même ; de ce fait, n'étant pas dans un autre, elle n'est en rien d'autre qu'en elle-même ; et le fait qu'elle soit en elle seule et non pas dans un être quelconque, c'est être en LUI ; car le voyant pour autant qu'il s'en approche, devient non pas de l'être, mais de l'au-delà de l'être (=*Resp.* 509 B9)[34].

En s'élançant vers l'Un, l'âme entre en elle-même et, en étant en elle seule (ἐν αὑτῇ μόνῃ) et non en ce qui est (καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι), elle est en lui (ἐν ἐκείνῳ) qui est au-delà de l'être. Bien plus, elle sera d'autant plus

---

32 *Enn.*VI 9 [9] 10, 12-14 ss ; H.D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 62-63.

33 *Enn.*VI 9 [9] 11, 21-24 : ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὑτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν. H.D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 63.

34 *Enn.*VI 9 [9] 11, 39-42 ; H.D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 64.

en elle-même qu'elle sera en lui et d'autant plus elle-même qu'elle sera lui :

> Si donc quelqu'un se voit devenu cela même, il détient en lui-même une ressemblance de LUI, et si, comme une image, il passe de lui-même à son modèle, il aura atteint la fin du voyage (=*Resp.* 532 E3)[35].

1.3. Image de l'image et du modèle

Cette dernière analogie de l'image et du modèle apporte une correction à l'effort de Plotin pour dire le chemin vers l'Un ou le «devenir Lui» : la séparation demeure entre l'image et son modèle, mais le progrès ou la perfection de l'image est de devenir semblable à son modèle.

La pensée de Plotin sur le dépassement de l'intellect pour s'unir à Dieu et sur le devenir Dieu au sein de la contemplation de Dieu a servi de modèle philosophique pour une doctrine chrétienne de la divinisation.

2. Denys

La conception plotinienne d'une réflexion qui se nie et se dépasse elle-même, préparant l'union, est à la base d'une mystique *philosophique.* Elle est le type d'une mystique *chrétienne* qui, sans elle, aurait été difficile à penser. D'elle dépendent au Moyen Age : Meister Eckhart, Heinrich Suso, Johannes Tauler, Jan Van Ruusbroec, mais avant tout pseudo-Denys dont la pensée est inséparable de la doctrine néo-platonicienne de Proclus.

Que doit la mystique de Denys à la mystique néo-platonicienne ? Quelles sont les similitudes et les différences entre elles ?

2.1. Ressemblance : la voie apophatique

Par sa préférence pour la voie négative, Denys se place dans la tradition des commentateurs du *Parménide* de Platon, comme l'a bien montré Corsini[36]. L'introduction à la *Théologie mystique* montre clairement que la réflexion générale se développe dans l'horizon de la négativité radicale et de l'absolue transcendance de Dieu face à une pensée conceptuelle : ce que sont les noms divins peut être pensé, mais non immédiatement éprouvé car toute affirmation doit être niée, d'où les impératifs de Denys qui correspondent à ceux de Plotin.

Il se place également à la suite de Plotin dont l'impératif des *Ennéades* : ἄφελε πάντα : «retranche tout !»[37] se retrouve, comme nous l'avons vu, au début de la *Théologie mystique* : ἀπόλειπε (997 B), πάντα

---

[35] *Enn.*VI 9 [9] 11, 43-45 ; H.D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 64.

[36] E. CORSINI, *Il Trattato DE DIVINIS NOMINIBUS dello Pseudo-Dionigi e i Commenti neoplatonici al Parmenide,* Torino 1962.

[37] *Enn.* V 3 [49] 17, 38.

ἀφελών (1000 A). Cette nécessité de «tout abandonner» se réalise par le double mouvement de l'ἀφαίρεσις de toutes choses et de l'ἔκστασις hors de soi en l'Autre, aussi bien chez Plotin que chez Denys. Le retranchement et le dépassement sont les deux mouvements de l'itinéraire mystique ou du «voyage»[38], comme dit Plotin.

2.2. Différences

Mais les différences entre l'un et l'autre marquent *la différence entre une mystique philosophique et une mystique chrétienne.* Retenons-en trois à propos de la lumière, de l'amour et de l'union.

a) Allant jusqu'au bout de la *via negativa* pour penser la transcendance de Dieu, la mystique de Denys s'achève par l'entrée dans la Ténèbre divine.

«La transformation de la métaphore de la lumière en celle de l'obscurité ou de la Ténèbre est une conséquence que la métaphysique de la lumière néo-platonicienne n'avait pas tirée»[39]. La lumière divine est une «lumière inaccessible». Dieu, selon la *première Épître à Timothée,* est «le seul qui possède l'immortalité qui habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vu, ni ne peut voir» (6,16)[40]. C'est pourquoi Dieu est Ténèbre non à cause d'une irrationnalité diffuse, mais à cause de sa surabondance de lumière : il est la «Ténèbre plus que lumineuse» : ὑπέρφωτος γνόφος (MT 998 B).

b) Dans l'Un néoplatonicien, il n'y a rien de semblable à l'amour créateur et à l'union avec Dieu que l'on peut atteindre. Il y a seulement un désir[41] infini : ἄπειρος ἔρως[42]. Pour Plotin, l'union à l'Un est problématique ou en tout cas fragile et éphémère.

Pour Denys, l'union à Dieu est atteignable : elle est le but de l'ordre hiérarchique[43] et de l'ascension mystique qui conduit l'esprit jusqu'à «s'unir dans l'ignorance avec Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir» (MT 997 B). L'union s'effectue au terme de cette ascension qui est figurée par la montée de Moïse au Sinaï. La cime de la montagne est également la cime de l'âme ou de l'esprit qui est le «lieu» où Dieu

---

[38] *Enn.* VI 9 [9] 11, 45 ; H.D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 64.

[39] Cf. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen, HENOSIS,* p. 149 et «Plotins Metaphysik des Lichtes», in : *Die Philosophie des Neuplatonismus,* Wege der Forschung 436, hrsg. v. C. ZINZEN, Darmstadt 1975, 75-117.

[40] I Tm 6, 16 cité en EP. 5, 1073 A.

[41] Cf. R. ARNOU, *Le désir de Dieu chez Plotin,* Paris 1921.

[42] PLOTIN, *Enn.* VI 7 [38] 32, 8 et PROCLUS, *In Parm.* VII, 58,12 : «unius desiderium et indeficiens ὠδίς».

[43] Le but de la hiérarchie est «notre assimilation et notre union à Dieu» (ἡ πρὸς θεὸν ... ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις) (CH 165 A). Je ne développerai pas le point de vue des hiérarchies qui a été magistralement étudié par R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys,* Paris 1954, 1983.

s'unit à elle. On peut établir une analogie entre le schéma spatial ou géographique de l'ascension de la montagne et le schéma étagé des différentes parties de l'âme et une correspondance entre les différents degrés de l'ascèse et de l'ascension spirituelle et les différentes parties de l'âme.

c) Pour Plotin, l'union de l'âme avec l'Un risque d'être une perte de son individualité propre ; tandis que, pour Denys, l'union est ἀσύγχυτος, sans confusion, selon le terme du concile de Chalcédoine[44] pour dire l'union hypostatique des deux natures, divine et humaine, du Verbe.

La comparaison entre l'*henosis* chez Plotin et Denys que nous avons esquissée, à la suite de W. Beierwaltes, doit être poursuivie par une comparaison entre l'*henosis* chez Proclus et Denys, ce que nous ferons dans la deuxième partie. Il était simplement nécessaire d'inscrire la réflexion de Denys sur l'*henosis* dans le cadre de la pensée néoplatonicienne depuis Plotin.

C. NÉOPLATONISME ET THÉOLOGIE MYSTIQUE

Une réflexion sur l'union à Dieu dans le *Corpus dionysiacum* et plus particulièrement dans la *Théologie mystique* de Denys s'inscrit aussi dans le dossier plus général sur «le Platonisme et la Théologie mystique» ouvert par E. von Ivánka[45], en 1936, et repris par J. Daniélou[46], en 1944, à propos de Grégoire de Nysse.

Le *Plato christianus*[47], ouvrage monumental d'E. von Ivánka, commence par le discours de saint Paul sur l'Aréopage qui annonce l'Évangile aux Grecs en citant un poète grec, Aratos[48]. Les Pères de l'Église du IIe et IIIe siècle essaieront à leur tour de transmettre le «Message évangélique» dans la «culture hellénistique»[49].

---

[44] Les quatre adverbes qui, selon le Concile de Chalcédoine, qualifient l'union hypostatique des deux natures dans le Christ, sont : «sans confusion», «sans altération», «sans changement» et «sans division».

[45] E. VON IVÁNKA, «Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregor von Nyssa», *Scholastik* (1936) 163-195, repris dans *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, pp. 44-55, 151-172.

[46] J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, coll. Théologie n° 2*, Paris 1944.

[47] Endre VON IVÁNKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964 ; aujourd'hui disponible dans la traduction française d'Elisabeth Kessler : *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris 1990.

[48] Cf. Ac 17, 28 : «Car nous sommes de sa race».

[49] Cf. J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture chrétienne aux IIe et IIIe siècle*, Paris 1961.

1. Grégoire de Nysse

Il ne s'agit pas ici d'opposer le système platonicien ou néo-platonicien à la pensée chrétienne, comme le fait E. Hoffmann dans son livre *Platonische und christliche Philosophie*[50], en cherchant ce que le christianisme doit à la philosophie, ou inversement de prouver que les auteurs chrétiens, comme Grégoire de Nysse, ont procédé à une radicale christianisation de la pensée platonicienne, mais de se demander comment l'emprunt de motifs platoniciens ou néo-platoniciens a rendu possible l'élaboration de la mystique chrétienne.

Deux interprètes récents de la pensée de Grégoire de Nysse, E. von Ivánka et J. Daniélou, ont essayé de montrer ce que la théologie mystique de Grégoire de Nysse devait au Platonisme. Le premier insiste sur l'influence de Plotin sur Grégoire, le second sur l'importance de la controverse avec Eunome pour la constitution de sa théologie mystique.

1.1. Interprétation d'E. von Ivánka

Ce qui caractérise la pensée de Grégoire de Nysse, selon E. von Ivánka[51], c'est la dissociation entre deux éléments de la pensée platonicienne : la doctrine de la connaissance des idées, d'un côté, et la doctrine de la connaissance intérieure de Dieu, de l'autre. Il est vrai que cette dissociation a déjà été faite par le Néoplatonisme – le monde des idées englobé par le νοῦς n'est qu'une émanation de l'Un et le comment de cette émanation est au-delà de la pensée – mais Grégoire de Nysse l'a intégrée dans la philosophie chrétienne.

La «doctrine de la connaissance chez Grégoire» prend sa source dans les *Ennéades* de Plotin dont elle retient le triple mouvement de dépassement de tout dans la connaissance de l'Un, de passage de l'extérieur à l'intérieur et de passage de ce qui est étranger à ce qui est propre à la nature de l'âme.

L'Un est au-delà de ce qui est sensible et intelligible et au-delà même de l'Être. Sa caractéristique essentielle est d'être «sans-forme» (ἀνείδεον) (*Enn.* VI 9 [9] 3, 43), c'est pourquoi, lorsque l'âme cherche à l'atteindre, du point de vue de la logique, il semble être un rien, parce qu'il ne peut être conçu conceptuellement (*Enn.* VI 9 [9] 3,4), ni décrit, ni exprimé (*Parm.* 142 a ; *Enn.* VI 9 [9] 4, 12). L'âme elle-même doit devenir «sans forme» (*Enn.* VI 9 [9] 7,20), car c'est seulement ainsi qu'elle devient capable de la vue de l'Un. Et cela ne peut advenir que lorsqu'elle se tourne vers l'intérieur (*Enn.*VI 9 [9] 7, 29). Ce détournement de tout ce qui est extérieur et, en même temps, cette conversion

---

[50] E. HOFFMANN, *Platonische und christliche Philosophie*, Zürich Stuttgart 1960.

[51] E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus*, p. 152 ss.

de l'âme vers l'intérieur suppose une purification des «yeux de l'âme» qui doivent être purs de toute souillure du mal (*Enn.* I 6 [1] 9, 9-10).

Φυγὴ μόνου πρὸς μόνον : la fuite du monde placée par Porphyre à la fin des *Ennéades* est transposée dans la fuite de la Bien-Aimée à la recherche de son Bien-Aimé, dans le *Commentaire du Cantique des Cantiques* de Grégoire de Nysse. L'âme à la fois sort d'elle-même à la recherche de Dieu et entre en elle-même, dans son «cellier intérieur» : Dieu se laisse trouver dans l'intériorité la plus profonde.

Or la découverte de l'intériorité correspond à la découverte de la nature de l'âme ; et l'une et l'autre sont nécessaires à la connaissance de Dieu. C'est ainsi que Grégoire dit dans le *Discours sur Grégoire le Thaumaturge :*

> Il vivait seulement avec lui-même et, en lui-même, avec Dieu[52].

Mais la découverte de Dieu à l'intérieur de l'âme exige la purification du corps (*Traité sur la virginité*) et du cœur (*Béatitude des cœurs purs, Or. VI) :*

> Le divin Bien n'est pas extérieur à notre nature et éloigné de ceux qui le cherchent, mais il est en chacun de nous, caché et inconnu lorsqu'il est recouvert par les passions humaines, mais reconnu lorsque notre pensée se tourne vers lui[53].

La purification de l'âme est «l'éloignement de ce qui est étranger»[54] ou le «retour vers la nature vraie et authentique de l'âme»[55], retour qui ne se fait pas sans la grâce[56].

Grégoire reprend les images plotiniennes de l'«âme-miroir»[57] qui ne reçoit l'image de Dieu que lorsqu'elle est pure[58] ou de l'«âme-œil»[59] qui ne peut regarder le rayon divin que lorsqu'elle est parfaitement transparente à sa lumière. Cependant ces images dans leur immédiateté posent, selon E. von Ivánka, «la question de savoir s'il y a une connaissance immédiate de la grâce, de l'acte de l'amour de Dieu, dans

---

[52] GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Vita Gregorii Thaumaturgi,* GNO X, 1, p. 14 ; PG 46, 908 C : ἐν ἐσχατιᾷ τινι ἑαυτῷ μόνῳ συνῆν, καὶ δι' ἑαυτοῦ τῷ θεῷ.

[53] GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Virginitate*, GNO VIII, 1, p. 300 ; PG 46, 372 D.

[54] GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Virginitate*, GNO VIII, 1, p. 300 ; PG 46, 372 C.

[55] GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Virginitate*, GNO VIII, 1, p. 300 ; PG 46, 372 C.

[56] GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Professione christiana,* GNO VIII, 1, p. 136 ; PG 46, 244 C.

[57] Cf. J. PÉPIN, «"Image d'image", "Miroir de miroir", Grégoire de Nysse, *De hominis opificio* XII», *Platonism in Late Antiquity, Homage to P. É des Places,* ed. by S. Gersh and C. Kannengiesser, p. 217-238.

[58] GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Virginitate*, GNO VIII, 1, p. 296 ; PG 46, 368 C.

[59] J.F. PHILLIPS, «Plotinus and the 'Eye' of Intellect», *Dionysius* XIV (1990) 79-105. Dans ce même volume, voir l'art. de W. KÜHN, «Le désir ambigu. Un point de départ de l'axiologie plotinienne», p. 3-78.

l'"introversion". Ainsi une théorie de la mystique s'est formée à partir de la doctrine platonicienne»[60].

1.2. Interprétation de J. Daniélou

Selon J. Daniélou, «Grégoire ne se rattache à aucune école néo-platonicienne définie[61]. Il utilise Plotin pour sa mystique, Porphyre pour la logique et l'ontologie, Jamblique pour la cosmologie. il est d'ailleurs très indépendant dans cette utilisation. Il n'est pas un néo-platonicien. A cet égard son œuvre est un témoignage précieux sur cette période obscure du néo-platonisme qui sépare Jamblique des maîtres de Proclus, comme Plutarque d'Athènes»[62].

Reprenant la question ouverte par E. von Ivánka de la formation de la pensée chrétienne «Du Platonisme à la théorie de la mystique»[63], il fait sienne la conclusion de celui-ci sur la «pensée purement chrétienne» de Grégoire et critique les études du P. Arnou et du P. Festugière à cause de «l'impression qu'elles laissent d'une déformation platonicienne du christianisme chez les Pères»[64].

Ce qui a été l'élément décisif de la constitution de la théologie mystique de Grégoire est sa controverse avec Eunome. C'est en tant que «Grégoire, éclairé par les erreurs d'Eunomius, a mieux dégagé le domaine de la connaissance mystique qu'on peut dire qu'il en est le fondateur»[65]. Il y a donc un champ ou «domaine de la connaissance mystique» que Grégoire aurait dégagé face à Eunome et particulièrement dans la critique de sa théorie du langage sur Dieu.

---

[60] E. VON IVÁNKA, *Plato christianus*, p. 167.

[61] «Ainsi l'étude de tous les textes nous a convaincu qu'il n'y avait pas lieu de chercher quels étaient les éléments platoniciens de la pensée de Grégoire, mais qu'il fallait nous habituer à cette vue d'une pensée purement chrétienne, mais qui a emprunté ses formes d'expression à la langue philosophique du temps où elle s'est constituée. Telle est la conclusion à laquelle E. von Ivánka aboutit à la fin de son remarquable article *"Du Platonisme à la théorie de la mystique"*, et l'étude de Grégoire nous a pleinement assuré de la vérité de cette vue. La structure platonicienne est donc un accident ici. C'est la même pensée substantielle qui pourrait s'exprimer ailleurs en empruntant les cadres de la technique bouddhiste. Elle n'en serait pas moins mystique chrétienne et non mystique bouddhiste. A cet égard, si les études du P. Arnou (*"Platonisme des Pères"*, *D. T. C.*, col. 2310 sqq.) et du P. Festugière (*L'enfant d'Agrigente*, 1941, pp. 119-146) sont précieuses par tous les éléments qu'elles apportent, l'impression qu'elles laissent d'une déformation platonicienne du christianisme chez les Pères me paraît tout à fait discutable» (J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 9).

[62] J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 6.

[63] E. VON IVÁNKA, «Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregor von Nyssa», *Scholastik* (1936) 163-195 ; ID. «Zum Problem des christlichen Neuplatonismus II. In wieweit ist Ps. Dionysios Areop. Neuplatoniker ?», *Scholastik* 31 (1956) 384-403 (= *Plato Christianus*, pp. 262-289).

[64] J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 9.

[65] J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 10. Mariette Canévet étudie la formation du langage mystique de Grégoire de Nysse dans sa thèse sur *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu, Études Augustiniennes*, Paris 1983.

2. *Denys*

Daniélou poursuit : «la *Théologie mystique* de Denys sera le simple exposé des idées»[66] de Grégoire.

C'est ici que l'on est en droit de s'interroger sur la conclusion de Jean Daniélou. Si on lit Denys à l'intérieur de la tradition patristique on serait tenté de croire qu'il n'a aucune originalité, comme le prouvent ses emprunts de la métaphore de la Ténèbre mystique à la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse et à une longue tradition patristique[67] ou la distinction d'*éros* et d'*agapè* qu'Origène avait développée dans le Prologue de son *Commentaire du Cantique des Cantiques*[68], mais, dès que l'on tient compte de sa dépendance à l'égard de Proclus, on verra tout autrement l'originalité de Denys et le fait incontestable que ce soit lui et non pas un autre qui s'est imposé comme la source de la théologie mystique pour la tradition chrétienne.

2.1. *L'*henosis

Or le point capital sur lequel Denys et Grégoire de Nysse se distinguent est précisément la question de l'*henosis*[69].

Certes, pour l'un et l'autre, l'*henosis*, entrée dans la Ténèbre mystique de l'inconnaissance, est au-delà du concept (Grégoire de Nysse) ou de l'intellect (Denys) (l'union de l'intellect avec Dieu étant médiatisée par l'Esprit Saint, chez Grégoire), mais pour Grégoire elle s'effectue

[66] J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, p. 10.

[67] H.-C. PUECH, «La tenèbre mystique dans la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite et la tradition patristique», EC 23 (1938) 2, pp. 33-53 ; repris dans : *En quête de la Gnose*, Paris 1978, t. I, p. 119-141.

[68] ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC 375, Paris 1991, p. 109.

[69] Cf. J.-R. BOUCHET, «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse», RT 68 (1968) 533-582. La perspective de l'auteur est avant tout christologique : il étudie les termes utilisés pour signifier les rapports de la nature humaine et de la nature divine dans le Christ. Grégoire de Nysse paraît accorder une certaine préférence à μῖξις et à ἀνάκρασις, mais il emploie aussi ἕνωσις. «En christologie, ἕνωσις peut désigner deux choses : *l'acte d'union*, et c'est en ce sens que l'emploiera Cyrille (cf. le troisième anathématisme de SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus*, PG 76, 401 C) *ou l'état d'union* (IRÉNÉE, *Adv. haer.* IV, 33, 11). Au moment de Chalcédoine, on opposera ces deux sens de ἕνωσις. Grégoire ne les distingue pas. Tout au plus peut-on dire que l'Incarnation étant surtout pour lui un état, son emploi de ἕνωσις se rattache plutôt à l'état de ce mystère. Ἑνόω ou ἕνωσις sont utilisés par l'évêque de Nysse dans un sens très large, lorsqu'il veut signifier la connexion dans le Christ des deux natures. Ainsi dans la *Grande Catéchèse* (X, 4), il parle d'union (ἕνωσις) et d'un rapprochement (προσεγγισμός) dans le Christ de la nature divine avec l'humain» (p. 535). Pour dire l'union mystique de l'âme avec Dieu, Grégoire parle parfois de συνάφεια (*In Cant. Cant.* I), mais également, de συμφυΐα, union, et συνδρομή, rencontre. Ἕνωσις, συνάφεια et συνδρομή sont aussi employés par Grégoire pour désigner l'union de l'âme et du corps. Cependant J.-R. Bouchet n'étudie pas l'emploi du terme ἕνωσις par Grégoire de Nysse dans ses traités trinitaires, alors qu'on aimerait voir le lien entre l'emploi de ἕνωσις dans le contexte christologique et dans le contexte trinitaire.

dans l'épectase, poursuite infinie de l'infini, de dépassements en dépassements, qui est un mouvement immobile.

Or ce qui est en jeu, d'une manière sous-jacente, c'est l'infini. Mühlenberg[70] a bien vu l'importance de la question de l'infini chez Grégoire. Il en tire des conclusions discutables[71] sur l'expérience mystique chez Grégoire de Nysse, mais la question philosophique du rapport du fini et de l'infini et de ses conséquences pour la vie spirituelle ou mystique demeure. La position de Grégoire sur l'épectase dépend de sa conception du dépassement de tout ou de la perfection comme progression infinie qui est singulière dans la tradition chrétienne et n'a pas été suivie. Ainsi il n'y a pas d'épectase dans la vision de Dieu qui est un acte pour Thomas d'Aquin.

Or sur ce point Denys[72] ne suivra pas Grégoire de Nysse. Denys reste dans le cadre de pensée de la Première Hypothèse du *Parménide* de Platon, commentée par les néo-platoniciens, où l'Un est au-delà du fini comme de l'infini. L'infini n'est donc pas un nom divin privilégié chez Denys comme chez Grégoire de Nysse en opposition à Eunome qui définissait Dieu comme l'inengendré. L'idée même d'une «fuite» (le mot ne se trouve pas chez Denys) du monde, ou d'une «course» de la Bien Aimée, ne peut être reprise par Denys. Les images horizontales d'une discursivité ou d'un parcours de l'intellect sont exclues, seule l'ascension de Moïse (ou de l'intellect) est thématisée dans le vocabulaire néoplatonicien.

2.2. L'intériorité

Mais il y a un autre point où Grégoire de Nysse et Denys divergent : *l'intériorité.*

Denys ne double pas l'ascension mystique d'une intériorisation de plus en plus grande comme le fait Grégoire et il n'évoque pas ce «sentiment de présence»[73] de Dieu comme lui. En cela Grégoire est plus plotinien et Denys plus proclien. A vrai dire l'intériorité, pour Denys, c'est le passage de l'extérieur au caché qui se fait dans le déploiement ou le dépliement (ἀνάπτυξις) du sens du symbole. Mais Celui qui est au-delà de tout n'est pas le Dieu caché au fond du cœur. L'affirmation de la transcendance divine au-delà de l'affirmation et de la négation ne s'accompagne pas du «sentiment de sa présence». Cette absence

---

[70] Cf. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966.

[71] Cf. compte rendu de C. KANNENGIESSER, «L'infinité divine chez Grégoire de Nysse», RSR 55 (1967) 55-65.

[72] Cf. S. LILLA, «The Notion of Infinitude in Ps. Dionysius Areopagita», *JThS* n. s. 31 (1980) 93-103.

[73] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988.

d'intériorité chez Denys donne un caractère spéculatif à sa théologie mystique, malgré la référence à l'éros.

De Grégoire de Nysse, Denys retient l'extase mais sans la dimension d'intériorité.

2.3. L'infini

Les deux questions de l'infini et du suressentiel sont des questions philosophiques ou théologiques qui ont des conséquences dans la manière de traduire l'expérience spirituelle (la progression vers Dieu, l'au-delà ou la présence divine), mais il reste la question christologique : est-on en droit de reprocher à la théologie mystique de Denys de n'être pas christologique comme celle de Grégoire de Nysse ?

Ces quelques points de comparaison entre Denys et Grégoire de Nysse veulent simplement indiquer combien la conclusion de Jean Daniélou – «La *Théologie mystique* de Denys sera le simple exposé de ses idées» (de Grégoire) – est discutable. Dans le débat sur «le Platonisme et la théologie mystique», Denys apparaît au contraire comme celui qui, dans la tradition du *Parménide* plutôt que dans celle de Plotin, a formulé le plus exactement, dans sa *Théologie mystique*, les «trois voies», affirmative, négative et suréminente, qui seront reprises non seulement par les théologiens qui ont traité de la question des *Noms divins*, mais aussi par les mystiques qui tentent de dire la transcendance selon un mode apophatique.

D. PROBLÈMES ET MÉTHODES

1. Question de la mystique naturelle et surnaturelle

L'étude de la «mystique de Plotin» et celle de la «théologie mystique» de Grégoire de Nysse ou du Pseudo-Denys pose *la question d'une mystique non chrétienne ou d'une «mystique naturelle»* par opposition à une «mystique surnaturelle»[74].

---

[74] La distinction entre «la mystique naturelle» et la «mystique surnaturelle» a été faite par Jacques Maritain dans *Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle, III L'expérience mystique naturelle et le vide*, publié dans Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VII, 1939-1943, Fribourg Suisse, Paris 1988, p. 159-195. Elle a été reprise, à propos de l'Inde, par O. LACOMBE, «La mystique naturelle de l'Inde», *RT* 51 (1951, n° 1), p. 147 et «Un exemple de mystique naturelle, l'Inde», *Études Carmélitaines* 1938, et à propos de l'Islam, par L. GARDET, «Recherches sur la mystique naturelle», *RT* (1948) 76-112, et «Mystique naturelle et mystique surnaturelle en Islam», *RSR* (1950) 320-365. O. Lacombe et L. Gardet ont écrit de nouveau ensemble sur ce sujet : L. GARDET et O. LACOMBE, *L'Expérience du Soi, Études de mystique comparée*, Paris 1981. Voir également Y. FLOUCAT, *Vocation de l'homme et Sagesse chrétienne*, Paris 1989, ch. III. «Mystique et expérience du soi», pp. 67-91.

Cette distinction très débattue a été remise en cause, en 1936, par E. von Ivánka, dans son article *Du Platonisme à la théorie de la mystique*, repris dans *Plato Christianus*[75]. Celui-ci préfère parler d'une expérience mystique par l'effet de la grâce, mais sans la connaissance de celle-ci. Peut-on parler de «mystique naturelle» à propos de Plotin ?

Notons la chronologie des études sur Plotin : Giuseppe Faggin soutient, dans sa thèse sur Plotin[76], parue en 1945, que ce qui différencie essentiellement le «mysticisme» plotinien du mysticisme chrétien, c'est son caractère «naturel». R. Arnou[77], dans son article sur *La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain,* paru en 1953, lui réplique :

> Soit. Mais il ne faudrait pas entendre par là que l'extase se produit «seulement par l'activité de notre esprit», «par les seules forces spirituelles naturellement immanentes à l'âme»[78]. Ce qui me paraît particulièrement remarquable, au contraire, dans les *Ennéades*, c'est qu'y est implicitement reconnue l'insuffisance de l'âme à rejoindre le terme de son désir, sans aucune intervention du Principe suprême auquel elle tend à faire retour. Le problème du surnaturel est posé. Il n'est pas résolu.

Enfin c'est J. Vanneste[79] qui, dans sa thèse de 1959 sur *Le mystère de Dieu,* a posé la question de la mystique de Denys :

> La synthèse dionysienne des données mystiques – assez déroutante et très personnelle – rapproche en effet son auteur beaucoup plus du courant plotinien-procléien que du grand mouvement spirituel des Cappadociens. Dans une telle perspective, quelle valeur faut-il attribuer à l'«expérience» du pseudo-Denys ? Elle ne semble pas sortir du domaine de la métaphysique, si l'on s'en tient à l'expérience qui étaie sa doctrine.
>
> Même en ce qui concerne la théorie ou la doctrine mystique de l'Aréopagite, un jugement de valeur s'avère délicat. La notion même d'union à Dieu, telle que nous l'établissons à propos des concepts dionysiens d'«extase» et d'«amour», paraîtra incompatible avec l'enseignement traditionnel des spirituels. Après avoir joui pendant tant de siècles, dans la mystique de l'Occident, d'une autorité incontestée, cette doctrine pourra-t-elle être enfin reléguée dans le domaine, encore peu exploré, de la «mystique naturelle ?»

---

[75] E. VON IVÁNKA, «Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa)», *Scholastik* XI (1936), 163-195 repris dans *Plato Christianus* p. 171. Il cite l'étude du P. Élisée de la Nativité dans *Études Carmélitaines* (1931, 2), pp. 162-164 sur la possibilité d'un effet mystique de la grâce *hors* de la foi chrétienne.

[76] G. FAGGIN, *Plotino,* coll. I Filosofi, Milano 1945.

[77] R. ARNOU, «La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain», *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris, 1953, col. 1741.

[78] G. FAGGIN, *Plotino,* p. 124-125.

[79] J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Museum Lessianum, Série philosophique n° 45,* Bruxelles 1959, p. 10.

Quant à J. M. Rist[80], dans un article sur *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* paru en 1964, il se demande, à la suite de J. Vanneste, si «le mysticisme de Denys ne peut être qualifié de "naturel", la position de Plotin, sur ce sujet, étant considérablement moins "naturelle"»[81].

Ce n'est qu'au terme de cette étude que nous pourrons répondre à cette question, posée dans des termes qui ne sont pas ceux de Denys.

2. La christologie de Denys

La seconde question que posent tous les lecteurs de pseudo-Denys est celle de sa *christologie*. L'évaluation de la place et de la fonction de la christologie dans le *Corpus areopagiticum* est déterminante, comme le fait remarquer B. Brons[82], pour l'évaluation de sa théologie mystique.

Le Pseudo-Denys ne refère pas l'*unio mystica* au Christ et il faudra attendre l'œuvre de Maxime le Confesseur[83] pour trouver la synthèse de la théologie mystique et de la christologie.

Cependant ces problèmes inhérents à toute réflexion sur la théologie mystique de Denys ne sont pas directement l'objet de ma recherche qui est centrée sur la question de l'union à Dieu dans les *Noms divins* et la *Théologie mystique* de Pseudo-Denys.

Dans les *Noms divins,* l'union à Dieu qui suppose le dépassement de l'esprit par lui-même s'effectue dans le retour de l'esprit vers l'Un.

Les noms divins sont disposés selon un large mouvement circulaire de procession à partir de l'Union (DN II) divine et de conversion vers l'Un (DN XIII) et l'union (ἕνωσις) à Dieu se fait dans le mouvement de conversion vers l'Un (Ἕν) qui est en même temps un mouvement d'unification de soi.

1. L'union à Dieu s'effectue dans ce mouvement de procession hors de Dieu qui suppose la distinction en Dieu de l'Union et de la distinction, source de toute procession – aussi bien la procession des Hypostases dans

---

[80] J. M. RIST, *Platonism and its Christian Heritage,* «c. XV Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism» (*Hermes* 92, Wiesbaden 1964), p. 213-225.

[81] J. M. RIST, *op. cit.*, p. 219-220.

[82] B. BRONS, *Gott und Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976, p. 11 : «Der rote Faden, der sich durch sie alle, trotz der jeweils individuellen Thematik, zieht, ist die Frage nach der "Christlichkeit des areopagitischen Systems».

[83] Cf. M. VILLER, «Aux sources de la spiritualité de saint Maxime : les œuvres d'Évagre le Pontique et de Denys l'Aréopagite», *RAM* 11 (1930), 156-184, 239-268 et W. VÖLKER, «Der Einfluß des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor», in : E. KLOSTERMANN, *Studien zum Neuen Testament und Patristik (Texte und Untersuchungen 77),* Berlin 1961, pp. 331-350.

la Trinité que la procession de tout ce qui est, hors de Dieu –, et de conversion vers l'Un. Il s'agira d'analyser la théologie trinitaire qui est développée dans le second chapitre des *Noms divins* avant de montrer que l'union à Dieu, qui trouve son point de départ en Dieu, se fait dans le mouvement de retour à Dieu.

Quelle est la puissance qui effectue ce mouvement circulaire ? C'est l'amour. Denys parle du «cercle de l'éros»[84]. La question primordiale sera de se demander quel est le statut de la δύναμις dans la pensée de Denys et d'étudier les différentes «puissances» correspondantes aux attributs divins, comme la puissance unifiante de l'Un ou divinisante de la Divinité, qui interviennent dans l'union à Dieu, avant de chercher à savoir comment s'effectue l'unification ou la divinisation de l'homme.

2. Mais où se fait l'union avec Dieu ? Elle se fait «au-dessus du νοῦς» ; et cette expression ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν qui se trouve déjà, comme nous le verrons, chez Proclus, s'est transmise, à travers Denys, à toute une tradition mystique. Il s'agira de se demander quelle anthropologie elle suppose et quel type d'expérience mystique elle commande.

3. Enfin que signifie «s'unir à Dieu dans l'inconnaissance» ? Qui est ce Dieu auquel l'intellect s'unit et qui demeure, dans l'union même, le «Dieu inconnu» dont parlait saint Paul dans son discours sur l'Aréopage (Ac 17, 23) ? Et qu'est-ce que l'*unio mystica* ? C'est dans le contexte plus large des sources de la *Théologie mystique* et des échos qu'elle a suscités que nous essaierons d'y répondre.

---

[84] DN IV, 16-17.

APPENDICE

REMARQUES SUR LE TERME ῞ΕΝΩΣΙΣ

Le terme ἕνωσις n'a pas été employé dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau, Ignace d'Antioche semble être le premier auteur chrétien à l'avoir employé dans ses écrits spirituels. Cf. T. Preiss, «La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 3 (1928), 197-242. T. Preiss déclare : «L'"unité" ou l'"union" est bien plus qu'un mot d'ordre dicté par les circonstances : c'est une catégorie fondamentale de sa pensée, un motif qu'on retrouve agissant sur tous les plans de sa mystique» (p. 35).

D'après J. Vanneste (J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1959, p. 194-196), il y a trois sens du mot *henosis* :

> 1) La *hénôsis* est d'abord, dans le sens primitif du mot, une unification des êtres émanés : elle est la conséquence de la réduction de la pluralité à l'unité dans le mouvement de la conversion : «Dieu rassemble tous les êtres en les unifiant entre eux dans une unification sans mélange (κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἕνωσιν)» (DN XI, 2, 949 C).
>
> 2) Un second sens de la *hénôsis* est celui d'une union à Dieu, l'union que tout être émané effectue avec Dieu dans la conversion. Comme ce principe est un énoncé général, ce retour à Dieu n'est pas encore spécifiquement celui de la théurgie ou de la théologie, mais seulement une première conséquence de l'opération du Bien : «Il unit tout à soi (ἑνοῦσα πάντα ἑαυτῇ)» (DN XI, 2).
>
> 3) Finalement, un troisième sens de la *hénôsis* s'impose : l'unité, imitant l'unité transcendante de Dieu par une participation à la forme de l'Un, mais qui, chez nous du moins, est, en plus, le résultat de l'unification d'une pluralité. Sans preuve absolue, nous croyons percevoir ce sens dans un énoncé de l'introduction où Denys présente ses doctrines d'une manière assez voilée : «Dans presque tout traité théologique, nous trouvons que Dieu est loué comme Monade et Hénade, à cause de la simplicité et de l'unité (ἑνότης) de sa sublime indivisibilité, par laquelle... nous sommes unifiés (ἑνιζόμεθα) et concentrés (συναγόμεθα) dans une monade à la forme de Dieu et dans une unité qui imite Dieu (εἰς... θεομίμητον ἕνωσιν)» (DN I, 4, 589 A).

1) J'ai traduit ἕνωσις par «union» à la fois pour garder le même terme qui indique à la fois une unité originelle en Dieu, le résultat de l'union avec Dieu ou des paradigmes entre eux. Il est possible de parler d'une unification des paradigmes entre eux comme des rayons dans le centre, mais ἕνωσις a rarement le sens d'unification au sens d'une unité en train de se faire, c'est plutôt le principe, l'acte ou le résultat de l'union. Une unification finale et une union à Dieu ou entre plusieurs ne serait pas possible sans une unité principielle :

l' ἕνωσις est liée au mouvement de procession, conversion et permanence (πρόοδος - ἐπιστροφή - μονή).

2) L'expression ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν est sans complément, comme l'expression πρὸς τὴν ἕνωσιν (1 fois en MT 997 B). C'est le verbe ἑνόω qui est employé avec le datif dans les deux exemples de MT 1001 A : τῷ παντελῶς ἀγνώστῳ... ἑνούμενος et MT 1033 C : καὶ ὅλως ἑνωθήσεται... τῷ ἀφθέγκτῳ. Cependant il y a des emplois de ἕνωσις avec un complément (union à Dieu, union à l'Un).

3) Dans le troisième exemple, Vanneste ne fait pas de différence entre ἑνότης et ἕνωσις qu'il traduit indistinctement par «unité». J'ai, au contraire, indiqué une différence, dans mon analyse de la pensée trinitaire de Denys ; c'est pourquoi j'ai gardé, même pour la doctrine trinitaire, la traduction de ἕνωσις par «union» qui est alors opposé à «distinction» (διάκρισις).

Section I

Union et distinction

CHAPITRE PREMIER

UNITÉ ET TRINITÉ
LA THÉOLOGIE TRINITAIRE DE DENYS L'ARÉOPAGITE

Une réflexion sur l'union à Dieu commence par une contemplation de l'Union[1] en Dieu : c'est ce que fait Denys au début des *Noms divins*. L'ἕνωσις signifie d'abord l'Union ou l'Unité de la Trinité avant de désigner l'union de l'intellect avec Dieu. Les traducteurs latins[2] ont traduit ἕνωσις et διάκρισις par *unio et distinctio*, mais les traducteurs allemands[3] ou français[4] ont traduit soit «union» soit «unité». Unité convient mieux pour la Trinité, mais j'ai choisi de ne pas traduire ἕνωσις par deux termes différents, pour faire apparaître en français la différence entre les termes grecs ἕνωσις, union, et ἑνότης, unité, et chercher la raison de l'emploi de ἕνωσις par le Pseudo-Denys, au lieu de lui imposer une cohérence extérieure.

Au commencement d'une réflexion sur l'union à Dieu, c'est l'Unité divine trinitaire qu'il faut contempler et il faut voir quelle est la théologie trinitaire de Denys, ou plutôt ce qu'est pour lui la théologie, si la théologie est avant toute chose la connaissance de la Trinité.

Quelle est la théologie trinitaire du Pseudo-Denys l'Aréopagite ? Quelles sont ses sources ? Comment la situer par rapport à la tradition de théologie trinitaire grecque antérieure et en particulier par rapport à la doctrine des Cappadociens ? C'est à ces trois questions que je voudrais répondre en montrant l'influence du néoplatonisme sur la théologie trinitaire de Denys.

---

[1] Par convention, les attributs ou noms divins sont écrits avec une majuscule et l'Union, avec majuscule, désigne, dans le chapitre II des *Noms divins*, l'Union en Dieu, opposée à la distinction en Dieu, tandis que l'union, avec une minuscule, signifie l'union à Dieu ou entre les esprits.

[2] Cf. BALTHASAR CORDIER s.j., *Patrologia graeca* 3 et PH. CHEVALLIER, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Aréopage,* t. I, Paris, 1938 ; t. II, Paris 1950.

[3] Cf. B.R. Suchla (PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Die Namen Gottes,* eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von B.R. Suchla, *Bibliothek der Griechischen Literatur,* Band 26, Stuttgart, 1988, p. 31) traduit ἕνωσις-διάκρισις par *Einung und Geschiedenheit* (DN II, 4, 640 D).

[4] Cf. M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, traduction, commentaire et notes,* Paris, 1943, p. 77 (titre ch. II des *Noms divins : «que signifient en Dieu unité et distinction»*) et p. 387 : «Unité». Le livre sera cité dorénavant sous l'abréviation : *Œuvres complètes du Pseudo-Denys.*

La théologie trinitaire de Denys a été relativement peu étudiée. Bernard Brons lui consacre un chapitre dans son livre *Gott und die Seienden*[5], Salvatore Lilla un article dans l'*Augustinianum*[6] et Werner Beierwaltes expose l'Unité et la Trinité *(Einheit und Dreiheit)*[7] selon Denys et Jean Scot. La discussion moderne a davantage porté sur la christologie de Denys que l'on a caractérisée par rapport au monophysisme. La question trinitaire est restée dans l'ombre car elle ne semblait pas centrale.

Pourtant ce n'est pas en vain que la *Théologie mystique* commence par une invocation à la Trinité : «Ô Trinité suressentielle, plus que divine et plus que bonne»[8] (MT 559 C) et que les *Noms divins* considèrent, au second chapitre, la théologie trinitaire avant la procession des noms divins. Denys traite de la théologie trinitaire dans la «théologie affirmative» qu'il distingue, au troisième chapitre de la *Théologie mystique*, de la «théologie négative»[9] et dans la «théologie unie et distincte», l'une concernant le Dieu un, et l'autre, le Dieu trine, au second chapitre des *Noms divins* .

C'est la distinction entre ἕνωσις et διάκρισις qui est au fondement de la théologie trinitaire de Denys et c'est elle qui va être au centre de notre réflexion : d'où vient cette distinction ? Comment est-elle le principe non seulement de la théologie trinitaire de Denys, mais aussi de sa théologie des noms divins ? Permet-elle de rendre compte du mystère trinitaire ? Ou bien s'écarte-t-elle de la tradition de la théologie grecque antérieure et ouvre-t-elle une nouvelle tradition ? Nous étudierons donc

A. la théologie trinitaire de Denys dans les *Noms divins,*

B. ses sources néoplatoniciennes, en particulier Proclus,

C. et enfin sa comparaison avec la théologie des Cappadociens.

---

[5] B. BRONS, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita,* Göttingen 1976, II. Kapitel. *Gott : Einheit, Dreiheit und Vielheit in Gott,* p. 78-130.

[6] S. LILLA, « Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli scrittori successivi », *Augustinianum* 13 (1973) 609-623. Voir aussi C. PERA, « Denys le mystique et la Theomachia », *RSPT* 25 (1936) 1-75.

[7] W. BEIERWALTES, *Eriugena, Grundzüge seines Denkens,* Frankfurt am Main, 1994, Kapitel : *Einheit und Dreiheit* ; p. 204-261.

[8] Cette triple invocation de la Trinité avec des noms en *hyper* s'adresse à elle en tant qu'Unité car «ce qui de la Déité toute entière est *uni* (τὰ ἡνωμένα), c'est l'au-delà du Bien, de la Déité, de l'Être, du Vivant et du Sage et tout ce qui appartient à la Négation transcendante» (ὑπεροχικὴ ἀφαίρεσις, DN II, 640 B).

[9] Au chapitre III de la *Théologie mystique*, Denys divise la théologie en 1. «théologie affirmative» qui traite de toutes les affirmations sur Dieu – que ce soient les affirmations sur la Trinité, le Christ et la création, dont il a parlé, dit-il, dans les *Esquisses théologiques*, les noms de Dieu qu'il «explique» dans les *Noms divins* ou les métaphores de la *Théologie symbolique* –, et en 2. «théologie négative» qui s'élève de négations en négations jusqu'à l'union avec l'Ineffable.

A. LA THÉOLOGIE TRINITAIRE DE DENYS DANS LES *NOMS DIVINS*

L'ordre des chapitres des *Noms divins* indique la méthode de Denys : après avoir défini le but (σκοπός)[10] du traité des *Noms divins,* au premier chapitre, il pose, au second, la question fondamentale : Τίς ἡ θεία ἕνωσις καὶ διάκρισις. Sa réponse développe toute une théologie trinitaire. Il faut d'abord faire apparaître la structure du texte de Denys (DN II, 640 A10- 644 D2) avant de s'interroger sur les sources de sa pensée.

1. La structure du texte de DN II, 640 A10 - 644 D2

Ce texte se divise en deux parties qui traitent
I. de l'hénade au-delà de toute unité (§ 1)
II. et de l'union et de la distinction (§ 2 à 5),
d'abord «selon l'union», au § 4, puis «selon la distinction» (au § 5).

I. L'Hénade au-delà de toute unité (ἡ ὑπερηνωμένη ἑνάς)	DN II, 1, 637 A2
II. Union et distinction	DN II, 2, 640 A1- 4, 644 D2
1° Union et distinction	DN II, 2, 640 A6- 641 A2
(τὰ μὲν ἡνωμένως... τὰ δὲ διακεκριμένως)	DN II, 2, 640 A 10-11
1. ce qui est uni (τὰ μὲν ἡνωμένα)	DN II, 3, 640 B 5-11
2. ce qui est distinct (τὰ δὲ διακεκριμένα)	DN II, 3, 640 C 2-8
3. Unions et distinctions divines	DN II, 4, 640 D 1- 641 A2
2° Union et distinction selon l'union	DN II, 4, 641 A3-D 10
1. union divine : (ἐπὶ τῆς ἑνώσεως τῆς θείας)	DN II, 4, 641 A3-13
La Trinité (ἡνωμένον μέν ἐστι τῇ ἐναρχικῇ Τριάδι)	
a) Existence (ὕπαρξις)	DN II, 4, 641 A 4-5

[10] Le but (σκοπός) du traité est l'explication des noms divins intelligibles. Le terme grec σκοπός signifie à la fois celui qui guette, le guetteur, et ce que l'on vise, la cible (cf. M. HARL, «Le guetteur et la cible», *REG* 74 (1961) 455-456). C'est un terme technique de l'exégèse néoplatonicienne et chrétienne : cf. les deux articles de M.-J. RONDEAU, «Exégèse du psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse», *Epektasis. Mélanges J. Daniélou,* Paris 1972, p. 517-531, et : «D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité *Sur les titres des Psaumes*», *Mélanges d'histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech,* Paris 1974, p. 263-287, surtout p. 264, 267 et 286-287, ainsi que l'article d'I. HADOT, «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens», *Les Règles de l'interprétation,* éd. M. Tardieu, Paris, 1987, p. 99-122, repris dans SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories,* fasc. I, Intro. Commentaire de I. Hadot, Ch. I, Leiden 1990, pp. 21-47.

b) Noms divins positifs et négatifs (θέσις-ἀφαίρεσις)	DN II, 4, 641 A 8-11
c) Permanence (μονή)	DN II, 4, 641 A 12-13
2. Exemple des lampes	DN II, 4, 641A13-C11
3. Distinction divine = Hypostases (θεία διάκρισις)	DN II, 5, 641 D 1-11
(τὰς μὲν ἑνώσεις τὰς θείας et τὰς διακρίσεις)	DN II, 5, 641 D 8-10
3° Union et distinction selon la distinction	DN II, 5, 644 D 11-644 D2
Distinction =procession (ἡ θεία διάκρισίς ἐστιν ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος) (D11)	
1. noms divins (ἡνωμέναι μὲν)	DN II, 5, 644 A 2-C5
a) communications et participations	DN II, 5, 644 A 2-8
b) Déité imparticipable	DN II, 5, 644 B 1-2
c) Exemple du sceau	DN II, 5, 644 B 3-C5
2. Distinction (διακέκριται δὲ)	DN II, 6, 644 C 5-9
a) Incarnation du Verbe suressentiel	DN II, 6, 644 C 5-7
b) Actions et passions	DN II, 6, 644 C 7-14
Conclusion : αὐτὰ τὰ θεῖα καὶ ἥνωται καὶ διακέκριται	DN II, 6, 644 C 14-D2

La structure de tout ce passage donne le plan de la théologie de Pseudo-Denys tel qu'il la présente lui-même. Nous allons présenter le texte même avant d'en tirer des conclusions sur la théologie trinitaire de Denys.

1.1 L'Union et la distinction (DN II, 1, 637 A1 - 641 A2)

(§ 1) Au-dessus de tout il y a *«l'Hénade au-delà de toute unité»* (τὴν ὑπερηνωμένην ἑνάδα)[11] (DN II, 1, 637 A2).

(§ 2) Mais «la théologie nous transmet certaines choses de manière unie et d'autres de manière distincte» (ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως) (DN 640 A 10-11).

1.1.1. Ce qui est uni (§ 3)

τὰ μὲν ἡνωμένα :	«Ce qui est uni, c'est :
a) τὸ ὑπεράγαθον,	a) l'au-delà du Bien,
τὸ ὑπέρθεον,	de Dieu,
τὸ ὑπερούσιον,	de l'Être,
τὸ ὑπέρζωον,	du Vivant
τὸ ὑπέρσοφον	et du Sage

[11] ἑνάς est employé en CH 212 C ; DN 588 B2 ; 589 D ; 593 D ; 637 A ; 892 D.

b) καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἀφαιρέσεως,	b) et tout ce qui appartient à la Négation transcendante
c) μεθ᾽ ὧν καὶ τὰ αἰτιαλογικὰ πάντα τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφόν – καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς δωρεῶν ἡ πάντων ἀγαθῶν αἰτία κατονομάζεται.	c) et avec cela toutes les qualités causatrices : le Bien, le Beau, l'Être, le Vivifiant, le Sage – et toutes ces dénominations que reçoit la Cause de tous les biens d'après les dons qui conviennent à sa bonté» (DN 640 B 5-11).

1.1.2. Ce qui est distinct

a) Τὰ δὲ διακεκριμένα τὸ πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος...	a) «Ce qui est distinct, c'est la dénomination et la réalité suressentielles de Père, celles de Fils et celles de d'Esprit»...
b) Ἔστι δὲ αὖθις πρὸς τούτῳ διακεκριμένον – ἡ καθ᾽ ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις – καὶ ὅσα τῆς κατ᾽αὐτήν ἐστι φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια.	b) Il y a encore en plus de cela comme chose distincte – l'existence humaine parfaite et sans altération de Jésus – et tous les mystères essentiels de son amour des hommes selon son existence humaine» (DN 640 C 2-8).

1.1.3. Unions et distinctions divines (§ 4)
(τὸν τῆς θείας ἑνώσεώς τε καὶ διακρίσεως τρόπον) (DN 640 D 1-641 A2) :

a) τὰς μὲν ἑνώσεις τὰς θείας τὰς τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις,	a) *«les unions divines* sont celles de la Permanence surineffable et surinconnaissable, surfondations cachées et inséparables,
b) τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις.	b) *les distinctions* qui conviennent à la Bonté de la Théarchie sont les processions et manifestations.»

– Καί φασι τοῖς ἱεροῖς λογίοις ἑπόμενοι καὶ τῆς εἰρημένης ἑνώσεως ἴδια καὶ αὖθις τῆς διακρίσεως εἶναί τινας ἰδικὰς καὶ ἑνώσεις καὶ διακρίσεις.	– «Ils disent, à la suite des saints Oracles, qu'il y a des qualités propres à la susdite union, mais, en revanche, il y a des unions et des distinctions propres qui appartiennent à la distinction» (DN 640 D8-641 A2).

1.2. Union et distinction selon l'union (DN 641 A3- 644 D10)

1.2.1. L'Union divine

«*Dans le cas de l'union divine,* c'est-à-dire de la Suressentialité (Οἷον ἐπὶ τῆς ἑνώσεως τῆς θείας ἤτοι τῆς ὑπερουσιότητος) (DN 641 A1) :

ἡνωμένον μέν ἐστι τῇ ἐναρχικῇ Τριάδι καὶ κοινὸν	*«ce qui ne fait qu'un* avec la Trinité, principe d'unité et lui est commun, c'est :
a) ἡ ὑπερούσιος ὕπαρξις, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης, ἡ πάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὅλης ἰδιότητος ταὐτότης, ἡ ὑπὲρ ἐναρχίαν ἑνότης,	a) l'Existence suressentielle, la Déité plus que divine, la Bonté plus que bonne, l'Identité au-delà de tout de l'entière Propriété qui est au-delà de tout, l'Unité au-delà du principe d'unité,
b) τὸ ἄφθεγκτον, τὸ πολύφωνον, ἡ ἀγνωσία, τὸ παννόητον, ἡ πάντων θέσις, ἡ πάντων ἀφαίρεσις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν,	b) l'Ineffable, la multiplicité des noms, l'Inconnaissance, l'absolue Intelligibilité, l'Affirmation de tout, la Négation de tout ce qui est au-delà de toute affirmation et Négation,
c) ἡ ἐν ἀλλήλαις, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἵδρυσις ὁλικῶς ὑπερηνωμένη, καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη, καθάπερ φῶτα λαμπτήρων.	c) la Permanence et le Fondement pour ainsi dire, des Hypostases principes d'unité, les unes dans les autres, d'une façon entièrement surunifiée mais sans confusion comme les lumières des lampes» (DN 641 A 3-13).

Enfin l'Unité ou l'«Union suressentielle»[12] (ὑπερούσιος ἕνωσις) (DN 641 C) ou l'«Union transcendante à tout» (ἡ πάντων ὑπερηρμένη ἕνωσις) (DN 641 C 11).

[12] R. B. Suchla traduit ici ἕνωσις par *Einung* (*Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes,* p. 32). Il faut reconnaître que ce terme indique ici à la fois l'union entre les hypostases divines, comme entre la lumière des lampes, et en même temps l'unité suressentielle, au-delà de toute unité sensible ou intelligible, qui est le résultat de cette

1.2.2. Exemple des lampes (DN II, 4, 641 A 13-C11)

1.2.3. Distinction divine (DN II, 5, 641 D 1-11)

Distinction des «Hypostases principes d'unité»

Selon l'union même (κατ'αὐτὴν τὴν ἕνωσιν) et selon les *«proprietates personales»*, les «propriétes de la Fécondité divine suressentielle ne sont pas interchangeables entre elles».

Il n'y a pas de convertibilité (ἀντιστροφή) entre les propriétés, chacune des Hypostases théarchiques ayant ses propriétés (τὰ οἰκεῖα) (DN 641 D 9-10).

Ἔστι δὲ καὶ διάκρισις ἐν ταῖς ὑπερουσίοις θεολογίαις, οὐχ ἣν ἔφην μόνον,	«Mais il existe également dans les théologies suressentielles, une distinction qui ne consiste pas seulement, comme je l'ai dit,
ὅτι κατ'αὐτὴν τὴν ἕνωσιν ἀμιγῶς ἵδρυται καὶ ἀσυγχύτως ἑκάστη τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων,	en ce que chacune des Hypostases principes d'unité, selon l'union même, est établie sans mélange ni confusion,
ἀλλ' ὅτι καὶ τὰ τῆς ὑπερουσίου θεογονίας οὐκ ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα.	mais encore en ce que les (propriétés) de la Fécondité divine suressentielle ne sont pas interchangeables entre elles.
Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ πατὴρ	Or la source unique de la suressentielle Déité, c'est le Père,
οὐκ ὄντος υἱοῦ τοῦ πατρὸς	le Père n'étant pas Fils,
οὐδὲ πατρὸς τοῦ υἱοῦ,	ni le Fils, Père,
φυλαττόντων δὲ τὰ οἰκεῖα τῶν ὕμνων εὐαγῶς ἑκάστῃ τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων.	mais les hymnes réservant pieusement à chacune des Hypostases théarchiques leurs propriétés.
Αὗται μὲν αἱ κατὰ τὴν ἄφθεγκτον ἕνωσίν τε καὶ ὕπαρξιν ἑνώσεις τε καὶ διακρίσεις.	Ce sont là les unions et les distinctions selon l'union et l'existence ineffables» (DN II, 5, 641 D - 644 A).

1.3. Union et distinction selon la distinction (DN 644 D11- 644 D2)

(§ 5) «La procession de l'union divine, convenant au Bien, est également distinction divine» (...καὶ θεία διάκρισίς ἐστιν ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἑνώσεως) (DN 644 A 1).

1.3.1. Noms divins (DN II, 5, 644 A2- 644 B5)

Il y a, selon la distinction divine (κατὰ τὴν θεῖαν διάκρισιν) :

---

union. M. de Gandillac traduit «Unité sensible suressentielle» et «Unité parfaitement transcendante», *Pseudo-Denys,* p. 82.

a) «d'une part unité entre toutes ces communications absolues celles qui font exister, qui font vivre, qui rendent sage et les autres dons de la Bonté qui est cause de tout» (DN 644 A 2-8).

Εἰ δὲ καὶ θεία διάκρισίς ἐστιν ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἑνώσεως τῆς θείας ὑπερηνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθυούσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης,
ἡνωμέναι μέν εἰσι κατὰ τὴν θείαν διάκρισιν
αἱ ἄσχετοι μεταδόσεις,
αἱ οὐσιώσεις,
αἱ ζωώσεις,
αἱ σοφοποιήσεις,
αἱ ἄλλαι δωρεαὶ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος,
καθ' ἃς ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα.
Καὶ τοῦτο κοινὸν καὶ ἡνωμένον καὶ ἕν ἐστι τῇ ὅλῃ θεότητι τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὅλην ὑφ' ἑκάστου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι.

«Mais s'il est vrai que la procession, convenant au Bien, de l'Union divine qui, d'une façon supérieure à toute unité, s'accroît et se multiplie elle-même par pure bonté, est également distinction divine,
d'une part, il y a, selon la distinction divine, unité entre toutes ces communications absolues,
– celles qui font exister,
qui font vivre,
qui rendent sage –,
et les autres dons de la Bonté qui est cause de tout,
selon lesquels les réalités participées imparticipablement sont célébrées à partir des participations et des participants.
C'est en effet une propriété commune et unie, ne faisant qu'un avec la Déité toute entière, que d'être participée pleine et entière, par chacun des participants» (DN 644 A 2-8).

b) «Mais d'autre part, l'imparticipable Déité, cause universelle, dépasse même ces choses» : «Imparticipation» (ἀμεθεξία), absence de «contact» (ἐπαφή) et de «communion» (κοινωνία) (DN 644 B 1-2) caractérisent la Déité dans la participation même de ses dons (δωρεά) (DN 644 A 5) :

Ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἡ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν.

«Mais d'autre part l'imparticipable Déité, cause de tout, transcende même ces choses, du fait qu'elle n'a ni contact, ni aucune autre communion de mélange avec ceux qui ont part à elle» (DN 644 B 1-2).

c) Exemple du sceau : (DN II, 5, 644 B3- C5)

1.3.2. Distinction (§ 6)
entre

a) «l'action bienfaisante de Dieu (ἡ ἀγαθοπρεπὴς εἰς ἡμᾶς θεουργία) à l'égard des hommes,

b) et le fait que le Verbe suressentiel ait pris entièrement et véritablement de nous une essence conforme à la nôtre» (DN 644 C 5-7).

Donc distinction entre :

a) l'action conjointe de la Trinité à l'égard des hommes et

b) l'Incarnation, les actions et les passions du Verbe :

Διακέκριται δὲ τῆς ἀγαθοπρεποῦς εἰς ἡμᾶς θεουργίας
τὸ καθ'ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν ὁλικῶς καὶ ἀληθῶς
οὐσιωθῆναι τὸν ὑπερούσιον λόγον

καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν, ὅσα τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἔκκριτα καὶ ἐξαίρετα.

«Mais il y a une distinction entre l'action de Dieu vis-à-vis de nous, propre à sa Bonté, et le fait que le Verbe suressentiel ait pris entièrement et véritablement de nous une essence conforme à la nôtre, et qu'il ait opéré et souffert toutes les (actions et passions) qui, d'une façon spéciale et singulière, relèvent de son action divine selon l'humanité»
(DN 644 C5-9).

Avant d'exposer la théologie trinitaire de Denys, Je voudrais seulement faire une remarque de vocabulaire.

Denys fait une distinction entre quatre termes pour dire l'Unité de la Trinité : l'hénade : ἑνάς, l'unité : ἑνότης, l'union : ἕνωσις, la permanence : μονή.

1. D'abord*«l'Hénade au-dessus de toute unité*(ἡ ὑπερηνωμένη ἑνάς) *qui est dite de la Déité toute entière»* (ἡ ὅλη θεότης) (DN 637 A 2),

2. *«l'Unité au-delà du principe d'unité»* (ἡ ὑπὲρ ἑναρχίαν ἑνότης) *qui ne fait qu'un* (ἡνωμένον ἐστί) *avec la Trinité»* (DN 641 A7-8),

3. l'Union divine (ἡ θεία ἕνωσις) concerne les réalités de la «théologie suressentielle» et s'oppose à la «distinction» qui apparaît avec la distinction en Dieu des trois Hypostases. Elle est l'«Union surressentielle» ou l'«Union transcendante» (ἡ πάντων ὑπερηρμένη ἕνωσις : DN 641 C) des Hypostases.

4. enfin la Permanence – ou la «Manence», selon la traduction de Trouillard[13] – et le Fondement (μονὴ καὶ ἵδρυσις), des Hypostases les unes dans les autres.

L'ἑνότης caractérise l' ὕπαρξις. Μονὴ καὶ ἵδρυσις caractérisent les Hypostases «les unes dans les autres», l'ἕνωσις ὑπερούσιος caractérise l'unité des Hypostases au-delà de toute essence. Donc la relation entre les Hypostases est pensée comme unité d'une double manière : soit comme

[13] Cf. J. TROUILLARD, «La μονή selon Proclos», *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont (9-13 juin 1969),* Paris, 1971, pp. 229-240. Voir aussi, par exemple, *L'Un et l'Âme selon Proclos,* Paris 1972, p. 92.

μονή, permanence des unes dans les autres, soit comme ἕνωσις, unité semblable à la lumière des lampes qui est fondue dans une unique lumière, et pourtant c'est une unité «sans mélange», ni confusion.

La distinction entre ἑνάς et τριάς ne correspond pas à la distinction entre ἕνωσις et διάκρισις qui est à la fois intérieure à la Trinité (la distinction des Hypostases) et extérieure à Elle (la distinction des processions). La première distinction est «selon l'union même» (κατ'αὐτὴν τὴν ἕνωσιν). C'est la «distinction divine» (θεία διάκρισις)[14] des Hypostases, à l'intérieur de l'Union divine, du point de vue de la Fécondité divine (θεογονία). Cette distinction entre les trois Hypostases divines «sans confusion et sans mélange» est aussi celle des propriétés qui ne sont nullement interchangeables. Les deux autres distinctions, «convenant au Bien» (ἀγαθοπρεπής), concernent la procession «la procession de l'union convenant au Bien» (ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἑνώσεως) et «l'action, convenant au Bien, de Dieu à l'égard des hommes» (ἡ ἀγαθοπρεπὴς εἰς ἡμᾶς θεουργία).

Enfin, dernière remarque, il n'a pas été question de l'Un (ἕν)[15] qui ne caractérise pas l'unité de la Trinité, mais une «propriété de la Déité». L'Un est le dernier des noms divins par lequel le traité s'achève, au chapitre XIII. On peut dire que le mouvement des *Noms divins* va de l'union et de la distinction, principe de procession des noms divins, au chapitre II, à l'Un, au chapitre XIII. De l' ἕνωσις à l' ἕν.

Après ces quelques remarques, je voudrais étudier les six passages trinitaires du second chapitre qui posent les six problèmes suivants :

1. l'attribution des noms divins à la Déité toute entière (§ 1),
2. la distinction de «ce qui est uni» et de «ce qui est distinct» (§ 3),
3. les propriétés des unions divines (§ 4),
4. les propriétés des Hypostases théarchiques (§ 5),
5. le secret de la génération en Dieu (§ 7)
6. l'appropriation aux trois Hypostases des trois «dons» de paternité, filiation et divinisation (§ 8).

Nous allons examiner ces six passages pour pouvoir caractériser la théologie trinitaire de Denys.

---

[14] J. Trouillard traduit διάκρισις par «déploiement», dans son article sur «La notion de δύναμις chez Damascios», *REG* 85 (1972), p. 355. Il faudrait, dans la question trinitaire, garder les deux sens de «division» et «déploiement».

[15] Noter les trois adjectifs κοινὸν καὶ ἡνωμένον καὶ ἕν pour caractériser la «propriété commune et unie, ne faisant qu'un avec la Déité toute entière» et le premier emploi de ἕν en DN 644 A.

2. Attribution des noms divins à la Déité tout entière (§ 1)

> Parce que la Déité tout entière possède la Seigneurie de l'Univers, il n'est même pas possible de dire, à mon avis, d'une part au sujet de la Déité génératrice ou de la Déité filiale, combien de fois dans la théologie, le titre de Seigneur est répété pour le Père et pour le Fils ; et l'Esprit lui aussi est *Seigneur*[16].
>
> D'autre part les titres de «beau» et de «sage» sont aussi célébrés de la Déité tout entière, et «lumière» et «déifiant» et «cause» et tout ce qui appartient à la Théarchie tout entière, les *Oracles* les attribuent à toute l'hymnodie théarchique, d'une façon globale, comme quand ils disent : *«Tout vient de Dieu»*[17], mais encore en détail, comme quand ils disent : *«Tout a été créé par lui et pour lui et tout subsiste en lui»*[18] et *«Tu enverras ton Esprit et (tout) sera créé»*[19]. Et pour le dire en un mot, le Verbe théarchique lui-même a dit : *«Le Père et moi sommes un»*[20], et *«Tout ce qu'a le Père est à moi»*[21] et *«Tout ce qui est à moi est à toi et tout ce qui est à toi est à moi»*[22].
>
> Et de nouveau tout ce qui est au Père et à Lui, il l'attribue à l'Esprit théarchique en communion et union : les œuvres divines, l'adoration, et, comme une source inépuisable, la causalité et la répartition des dons qui conviennent à la Bonté.
>
> Et je pense qu'aucun de ceux qui ont été nourris dans les divins Oracles par des pensées qui ne sont pas dévoyées ne contredirait ceci : tout ce qui convient à la Déité s'applique à la Théarchie tout entière, sous le rapport de la parfaite Déité (DN 637 ABC).

Il s'agit du titre divin de «Seigneur» par lequel sont nommés, dans l'Écriture, le Père, le Fils et l'Esprit, et, dans le Credo de Nicée-Constantinople, à la fois le Fils qui est dit κύριος et l'Esprit, κύριον. Pour montrer, d'une manière générale, que tout ce qui est dit du Père peut être dit du Fils et réciproquement, Denys s'appuie sur Jn 10, 30, 16,15 et 17,10 et sur les affirmations du «Verbe théarchique» qui attribue à l'«Esprit théarchique», «en communion et union» (κοινωνικῶς καὶ ἡνωμένως), les mêmes noms. Les noms divins qualifient donc la Déité tout entière, car, dit Denys, : «Ces dénominations qui conviennent à Dieu sont toujours célébrées par les Oracles non de façon partielle (οὐ μερικῶς)», mais selon «toute l'intégrité de la Déité entière et complète» (636 C). L'adverbe μερικῶς, «de façon partielle», s'oppose à l'adjectif ὅλη, qui caractérise la Déité qui est qualifiée dans sa totalité ou son intégralité. En revanche les deux adverbes περιληπτικῶς – διεξοδικῶς ne s'opposent pas car un nom peut être à la fois attribué de façon globale

---

[16] I Co 3,17.
[17] I Co 11, 12.
[18] Col 1, 16.17.
[19] Ps 103, 30.
[20] Jn 10, 30.
[21] Jn 16, 15.
[22] Jn 17, 10.

(περιληπτικῶς) à la Théarchie toute entière et «en détail» (διεξοδικῶς) à chaque Personne divine (DN 637 B).

3. Distinction de ce qui est uni et de ce qui est distinct (§ 3)

> D'une part, ce qui de la Déité tout entière est *uni,* comme nous l'avons montré plus longuement dans les *Esquisses théologiques*, d'après les Oracles, c'est l'Au-delà du Bien, de la Déité, de l'Être, du Vivant et du Sage et ce qui appartient à la négation transcendante et, avec cela, toutes les qualités causatrices : le Bien, le Beau, l'Être, le Vivifiant, le Sage et toutes ces dénominations que reçoit la Cause de tous les biens d'après les dons qui conviennent à sa bonté.
>
> D'autre part, ce qu'il y a de *distinct,* c'est la dénomination et la réalité suressentielles de Père, celles de Fils et celles d'Esprit, sans qu'il soit possible le moins du monde d'introduire entre elles une réciprocité ou un caractère commun. Il y a encore en plus de cela, comme chose *distincte,* l'existence humaine parfaite et sans altération de Jésus et tous les mystères essentiels de son amour des hommes, selon son existence humaine. (DN II, 3, 640 BC).

Dans ce chapitre *«sur la théologie unie et distincte»*, Denys développe toute une réflexion sur l'unité.

3.1. Ce qui est uni

C'est ce qui qualifie la Déité tout entière, c'est-à-dire les termes en ὑπέρ, comme dans le Prologue de la *Théologie mystique*, et «toutes les qualités causatrices» (τὰ αἰτιαλογικὰ πάντα), c'est-à-dire les noms divins qui procèdent du Bien : le Beau, l'Être, le Vivifiant et le Sage.

3.2. Ce qui est distinct

D'autre part, Denys place dans «ce qui est distinct» (τὰ δὲ διακεκριμένα) aussi bien

a) «la dénomination et la réalité (ὄνομα καὶ χρῆμα) suressentielles de Père, celles de Fils et celles d'Esprit»

b) que «l'existence de Jésus» (ἡ ὕπαρξις καθ'ἡμᾶς Ἰησοῦ).

Le fait que Denys caractérise la Déité comme ὑπερούσιος pose ici deux problèmes, trinitaire et christologique, et, d'une manière générale, une question sur le statut ontologique des noms divins.

3.2.1. ὑπερούσιος– ὁμοούσιος

Le premier problème est celui de l'incompatibilité de la caractérisation de la Déité comme ὑπερούσιος et de la relation entre le Père et le Fils ὁμοούσιος au Père. Le Père est dit «source unique de la suressentielle Déité» et non source de la génération du Fils et de la spiration de l'Esprit (Denys n'emploie jamais le terme de «procession» (πρόοδος) pour les relations trinitaires ni celui de génération (γέννησις) du Fils par

le Père). Le Père n'est pas «source» dans l'ordre des relations trinitaires, qui sont définies par leur origine, mais source de la Déité suressentielle.

La définition de la θεότης comme ὑπερούσιος lui interdit de parler de «substance» (οὐσία) divine et, par là même, de «consubstantialité» du Père et du Fils. Il y a donc une éviction du «consubstantiel» du symbole de Nicée au profit du «suressentiel»[23] néoplatonicien. La doctrine de Denys est cohérente : son silence sur le «consubstantiel» ne signifie pas qu'il ne confesse point le symbole de Nicée, mais qu'il ne veut pas employer le terme de «consubstantiel» car il a vu la contradiction entre l'*hyperousios* et l'*homoousios.*

[23] L'adverbe ὑπερουσίως a été employé pour la première fois par Porphyre dans la *Sentence* 10 : «Toutes choses sont en toutes, mais de façon appropriée à chacune : elles sont en effet dans l'intellect de manière intellective, dans l'âme de manière discursive, dans les plantes à la manière d'un simulacre, et dans l'au-delà de manière non-intellectuelle et suressentielle (ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεννοήτως καὶ ὑπερουσίως)» (trad. d'Y. de Andia).

Plotin avait déjà marqué la transcendance de l'Un qui est au-delà de l'être (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) : «L'Un n'est donc ni la totalité des êtres (puisqu'alors il ne serait plus un), ni l'Intelligence (car, de cette manière aussi, il serait la totalité des êtres, puisque l'Intelligence est cette totalité), *ni l'être* ; car l'être c'est toute chose.» (Οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ἓν τὰ πάντα ἔσται, οὔτω γὰρ <ἂν> οὐκέτι ἓν εἴη· οὐδὲ νοῦς, καὶ γὰρ ἂν οὕτως εἴη τὰ πάντα τοῦ νοῦ τὰ πάντα ὄντος. οὐδὲ τὸ ὄν. τὸ γὰρ ὂν τὰ πάντα. *Enn.* VI 9 [9] 2, 46-47 : *Du Bien ou de l'Un).* Mais si Plotin a dit que l'Un n'est ni l'être, ni la totalité des êtres, il n'a jamais dit, comme Porphyre, qu'il est suressentiel (ὑπερούσιος).

Le terme ὑπερούσιος se retrouve chez l'Auteur anonyme du *Commentaire du Parménide*, qui, selon P. Hadot, est Porphyre lui-même : «Il faut donc tout retrancher et ne rien ajouter : mais tout retrancher ne consiste pas à tomber dans le néant absolu, mais à s'attacher par la pensée à tout ce qui vient de Lui et par Lui, tout en jugeant qu'il est la cause aussi bien de la multitude que de l'être de toutes ces choses, tout en n'étant Lui-même ni un, ni multiple, mais suressentiel (ὑπερούσιος) par rapport à toutes les choses qui sont par Lui» (traduit par P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* Paris 1968, t.II, p. 68). On peut également citer un passage de Marius Victorinus qui a pu s'inspirer de Porphyre : «Ne confessons-nous pas que Dieu est ? Nous le confessons. Quoi donc ? Cet être de Dieu, le définissons-nous comme ἀνούσιον, ou comme ἐνούσιον, c'est-à-dire comme sans substance ou comme substance ? Comme ἀνούσιον disent certains. Je veux bien, mais je demande : ἀνούσιον selon quel mode ? Comme n'étant absolument pas substance ou comme au-dessus de la substance, c'est-à-dire comme ὑπερούσιος. Qui donc dirait que Dieu est sans substance tout en confessant qu'il est ? Car c'est cet être même qui est sa substance, bien qu'elle nous soit inconnue, mais lui-même est ce qu'il est lui-même, c'est-à-dire l'être même, sans recevoir son être de la substance, se donnant l'être par soi, substance première, substance universelle, substance avant la substance. Parce qu'il est donc ὑπερούσιος, certains l'ont dit ἀνούσιος, non qu'il soit sans substance puisqu'il est» (*Adv. Arium* II, 1, 27-34 ; SC 68, t. I, p. 393). – Ce terme sera ensuite abondamment repris par les néoplatoniciens, en particulier Syrianus dans l'*In Aristotelis Metaphysica commentaria,* (CAG VI,18, l.25, ce passage a été analysé par R. MORTLEY, *From word to silence,* II. *The way of negation Christian and Greek,* p. 89-90) et Proclus en particulier dans les *Éléments de Théologie* 115, où Dieu est caractérisé par trois adjectifs en ὑπέρ : Πᾶς θεὸς ὑπερούσιός ἐστι καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρνους (Dodds, p. 100). – Chez les chrétiens, nous trouvons le terme ὑπερούσιος dans les *Hymnes* (5, 35 et 9, 62.67) de Synésius, le *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* de Cyrille d'Alexandrie : «On ne peut parler proprement (κυρίως) de substance à propos de Dieu, car Dieu est suressentiel (ὑπερούσιος)» (III, 36 B) –, ainsi que dans les *Dialogues sur la Trinité* (II, 434 b), et le *In Iohannem* (I, 5, 48 c).

Cette contradiction philosophique ne sera pas vue ou retenue par des théologiens qui, à la fois, invoquent la Trinité comme «suressentielle» et confessent le «consubstantiel» nicéen. Ainsi Sophrone de Jérusalem[24] reprend l'invocation du Prologue de la *Théologie mystique* de Denys[25] dans un ordre différent :

Ô Trinité, au-delà du Bien, de l'Être et de Dieu, toute-puissante et toute-connaissante, illumine-moi, ton indigne serviteur.	Τριὰς ὑπερούσιε, ὑπεράγαθε, ὑπέρθεε, παντοδύναμε, παντεπίσκοπε,... λάμψον κἀμοὶ τῷ ἀναξίῳ δούλῳ σου.

3.2.2. τὸ ὑπερούσιον – ἡ ὕπαρξις

La seconde question qui se pose est une question christologique : que signifie cette distinction dans le Christ

a) de la réalité suressentielle de Fils (τὸ ὑπερούσιον χρῆμα υἱοῦ)[26]

b) et de l'existence «selon nous» ou humaine de Jésus (ἡ ὕπαρξις καθ'ἡμᾶς 'Ιησοῦ) ?

Ce texte n'a pas été l'objet de beaucoup de commentaires.

L'opposition τὸ ὑπερούσιον-ἡ ὕπαρξις καθ'ἡμᾶς indique pourtant qu'il y a une double «réalité» du Christ : il est «suressentiel», comme Personne divine, et a une «existence» comme la nôtre. La distinction entre la divinité et l'humanité du Christ correspond donc à celle de ὑπερούσιον-ὕπαρξις. Denys parle ici (640 C) d'une ὕπαρξις καθ'ἡμᾶς de Jésus, et, au paragraphe suivant (§ 4), d'une ὑπερούσιος ὕπαρξις (641 A) de la Déité. Il y a donc une «existence» humaine de Jésus et une «existence suressentielle» de la Trinité. Mais Denys parle d'une «nature» (φύσις)[27] divine et jamais d'une «nature» (φύσις) humaine de Jésus ; mais il parle d'une «nature selon nous» (οὐσία καθ' ἡμᾶς) de Jésus.

---

24 SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Sancti Sophronii Oratio,* PG 87, Pars Tertia, 4001 C-D.

25 MT 997 A :Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε. Sophrone ne reprend pas les καὶ.

26 Noter le caractère vague du terme χρῆμα qui sert ici seulement d'appui à l'adjectif ὑπερούσιον.

27 Denys emploie le terme φύσις à la fois pour la nature divine, dans la *Théologie mystique* : «Comment la nature divine et bonne est dite une (πῶς ἡ θεῖα καὶ ἀγαθὴ φύσις ἑνικὴ λέγεται) et comment elle est dite trine» (1033 A) –, et pour la nature des choses, dans les *Noms divins.* Il définit le mal comme ce qui est «contre nature» (παρὰ φύσιν) et le bien, comme ce qui est «conforme à la nature» (κατὰ φύσιν). Il parle de la résurrection comme ce qui est «supérieur à la nature visible qui est la nôtre (ὑπὲρ φύσιν δὲ τὴν καθ' ἡμᾶς φημι τὴν ὁρωμένην), non à (la nature) toute-puissante de la vie divine (οὐ τὴν πανσθενῆ τῆς θείας ζωῆς) ; car pour cette nature (φύσει), en tant qu'elle est celle de toutes les vies et surtout des vies les plus divines, aucune vie n'est contre nature ou supérieure à la nature (παρὰ φύσιν ἢ ὑπὲρ φύσιν)» (DN 857 A). Ce texte pose un problème théologique car on attendrait le terme «grâce» là où Denys écrit «supérieur à la nature».

c) Ce passage du «suressentiel» divin de la seconde Personne de la Trinité à l'existence humaine de Jésus est réalisé dans l'Incarnation où «le Verbe suressentiel a pris entièrement et véritablement de nous une essence conforme à la nôtre» (οὐσιωθῆναι καθ' ἡμᾶς) (DN II, 6, 644 C). Le terme important ici est οὐσιωθῆναι, «être substantifié» ou «prendre essence». C'est un terme technique néoplatonicien, comme l'a bien montré Pierre Hadot[28] à propos du *Commentaire sur le Parménide.* Denys emprunte encore une fois au vocabulaire néoplatonicien un terme ontologique pour dire l'Incarnation du Verbe.

4. Les propriétés des unions divines (§ 4)

Lorsque Denys, au § 4 du ch. II, se propose d'exposer le mode parfait de l'union et de la distinction divines, il se fixe trois buts :

a) le point de vue synoptique : εὐσύνοπτος ὁ λόγος

b) l'absence de toute équivoque ou d'absence de clarté : ἀσαφές

c) et la définition des propriétés : τὰ οἰκεῖα (DN 640 D 3-6).

Denys définira d'abord les propriétés des unions divines, au § 4, puis, au § 5, celles des Hypostases.

Tout d'abord, il définit, d'après «les saints initiés» de «notre tradition théologique», les «propriétés» des unions divines :

> Ils disent, à la suite des saints oracles, qu'il y a des qualités propres (ἴδια) à la susdite union, mais qu'en revanche, il y a des unions et des distinctions propres (τινας ἰδικὰς ἑνώσεις καὶ διακρίσεις) qui appartiennent à la distinction.
>
> Ainsi, dans le cas de l'union divine, c'est-à-dire de la Suressentialité, ce qui ne fait qu'un avec la Trinité, principe d'unité, et lui est commun, c'est l'Existence suressentielle, la Déité plus que divine, la Bonté plus que bonne, l'Identité au-delà de tout de l'entière Propriété qui est au-delà de tout, l'Unité au-delà du principe d'unité, l'Ineffable, la Multiplicité des noms, l'Inconnaissance, l'absolue Intelligibilité, l'Affirmation de tout, la Négation de tout, l'Au-delà de toute Affirmation et Négation, la Permanence et le Fondement, pour ainsi dire, des Hypostases principes d'unité[29] les unes dans les autres, d'une façon entièrement surunifiée, mais sans confusion en aucun point, comme les lumières des lampes – pour user d'exemples sensibles et familiers –, étant dans une unique maison, sont aussi toutes entières chacune en chacune toute entière et gardent l'exacte distinction, subsistant selon son caractère propre, des

[28] Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres,* Paris 1971, vol. II, p. 103, note 5 et p. 102 : *Fragm.* XII, 6 (οὐσιῶσθαι) et 9 (οὐσιωμένον) ; PORPHYRE, *Sentences* 39 (οὐσιῶσθαι) et 41 (οὐσιωμένον), p. 47 et 52 de l'édition d'E. Lamberz, Teubner, Leipzig 1975.

[29] τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἵδρυσις ὁλικῶς ὑπερηνωμένη : l'emploi du terme néo-platonicien μονή, premier terme de la trilogie «Permanence-Procession-Conversion», est accompagné par l'expression «si l'on peut dire» (εἰ οὕτω χρὴ φάναι) qui apparaît aussi en DN 645 B 20 , 648 B 19 et 697 B 14. Dans tous les cas, cela semble être une manière d'excuser le langage néo-platonicien.

> unes par rapport aux autres, (les lumières) étant unies dans la distinction et distinctes dans l'unité (DN 640 D - 641 A).]

Bernhart Brons comprend cette Permanence comme la «*périchorèse*» entre les trois Hypostases : «Die unvermischte Einheit (*Perichorese*) der drei Hypostasen, die durch einen Vergleich aus dem Bereich des sensiblen veranschaulicht wird (*Lampenvergleich*)»[30]. Denys ne parle pas de «*périchorèse*», mais il emploie un vocabulaire philosophique néo-platonicien : la «Permanence» et le «Fondement». Cependant il parle bien d'une Permanence ou d'un fondement des Hypostases *les unes dans les autres* (ἡ *ἐν ἀλλήλαις* μονὴ καὶ ἵδρυσις : DN 641 A), ce qui indique bien l'idée de la perichorèse, même si le terme est absent.

L'interprétation de l'«Union transcendante» comme *Périchorèse* trinitaire se fonde sur l'exemple des lampes : ce serait «le fait, pour les Hypostases principes d'unité, de demeurer et d'être fondées les unes dans les autres», dans une Union suressentielle, comme les lumières de plusieurs lampes, rassemblées dans une seule pièce, sont fondues dans une unique lumière.

Là encore l'image est déroutante : les trois Hypostases sont-elles trois sources distinctes d'une unique lumière ? Et l'Union des Trois serait-elle seconde par rapport aux Trois Hypostases, comme l'unique lumière qui serait la fusion de lumières venues de trois sources différentes ? Il est clair que telle n'est pas la théologie trinitaire de Denys qui réserve le terme «source», πηγή (DN 641 D), pour le Père et ne saurait admettre une antériorité des Hypostases par rapport à l'Union divine. Il serait plus juste de parler avec la liturgie byzantine d'une «lumière au triple éclat». Ou d'invoquer un vers des *Poemata*[31] de Grégoire de Nazianze :

> Fuyons à toute vitesse au ciel où de multiples
> splendeurs jaillissent de la lumière ineffable autour des Trois.
>
> Προτροπάδην φεύγωμεν ἐς οὐρανὸν ἧχί τε πολλὰ
> κάλλεα μαρμαίροντα φάος περὶ τρισσὸν ἄφραστον.

5. Les propriétés des Hypostases divines (§ 5)

> Mais il existe également, dans les théologies suressentielles, une distinction qui ne consiste pas seulement, comme je l'ai dit, en ce que chacune des Hypostases principes d'unité, selon l'union même, est établie sans mélange ni confusion (ἀμιγῶς καὶ ἀσυγχύτως), mais encore en ce que les (propriétés) de la Fécondité divine suressentielle (τῆς ὑπερουσίου θεογονίας) ne sont pas interchangeables entre elles.

---

[30] B. BRONS, *Gott und die Seienden,* p. 91 n° 73 et p. 92.

[31] GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Theol. Carminum, Liber II : Poemata Historica,* II, 30, 55-56, PG 37, col. 1304-1305.

> Or la Source unique de la suressentielle Déité, c'est le Père, le Père n'étant pas Fils, ni le Fils, Père, mais les hymnes réservant pieusement à chacune des Hypostases théarchiques leurs propriétés. Ce sont là les unions et les distinctions selon l'union et l'existence ineffables (DN 641 D).

Il s'agit maintenant des propriétés des Hypostases théarchiques» (τὰ οἰκεῖα τῶν ὑποστάσεων θεαρχικῶν) (641 D 8) qui caractérisent chacune d'entre elles.

Nous pouvons faire trois remarques de vocabulaire sur :

5.1. Les propriétés des Hypostases

Denys emploie différents termes pour qualifier les qualités propres (ἴδια) à l'union, celles propres (ἰδικάς) à l'union et à la distinction et les propriétés (τὰ οἰκεῖα) des Hypostases : «Il y a des qualités propres (ἴδια) à la susdite union, mais, en revanche, il y a des unions et des distinctions propres (τινας ἰδικὰς καὶ ἑνώσεις καὶ διακρίσεις)» (DN 641 A1-2) et des «propriétés des Hypostases divines» (τὰ οἰκεῖα τῶν ὑποστάσεων θεαρχικῶν) (DN 641 D 8-9). Qu'indiquent ces différences de vocabulaire ? Pour Denys, le terme approprié pour dire les «propriétés» des Hypostases est τὰ οἰκεῖα et non ἰδιότης comme pour Basile.

5.2. La distinction des Hypostases

a) Le premier trait de la distinction entre les Hypostases est donc «l'absence de mélange et de confusion» : «Selon l'union, chacune des Hypostases est établie sans mélange ni confusion» (ἀμιγῶς καὶ ἀσυγχύτως).

b) Le second est le caractère non interchangeable de leurs propriétés : «Les (propriétés) de la Fécondité divine suressentielle ne sont pas interchangeables entre elles» (ἀλλ' ὅτι καὶ τὰ τῆς ὑπερουσίου θεογονίας οὐκ ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα) (DN II, 5, 641 D).

5.3. La Fécondité

L'expression «la Fécondité divine suressentielle» (ἡ ὑπερούσιος θεογονία ou γονιμότης) désigne *à la fois*

a) la source féconde des trois Personnes divines, en effet la Théarchie est célébrée

> comme Trinité à cause de la manifestation en trois Hypostases de la Fécondité suressentielle (ὑπερούσιου γονιμότητος), de laquelle toute paternité, au ciel et sur terre, reçoit son être et son nom (DN I, 4, 592 A 1-3)[32]

[32] Ep. 3, 15.

b) et la relation même du Père et du Fils :

> Les (propriétés) de la Fécondité divine suressentielle (ὑπερουσίου θεογονίας) ne sont pas convertibles entre elles. Or la source unique de la suressentielle Déité, c'est le Père, le Père n'étant pas Fils, ni le Fils, Père (DN II, 5, 641 D 4-7).

Ainsi d'une part, la Fécondité divine englobe ou est l'unité des trois Hypostases dont les propriétés ne sont pas interchangeables, et, de l'autre, le Père est la «source unique de la suressentielle Déité», cette propriété du Père le plaçant à l'origine non seulement de la génération du Fils, mais également de la «suressentielle Déité» (DN 641 D : Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ πατήρ et DN 645 B : πηγαία θεότης ὁ πατήρ).

6. Le secret de la génération en Dieu (§ 7)

Πάλιν, ὅτι μέν ἐστι	«En outre nous avons bien reçu des saints *Oracles* que,
πηγαία θεότης ὁ πατῆρ,	d'une part, le Père est *la divinité*
ὁ δὲ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα	*fontale*[33], le Fils[34] et l'Esprit,
τῆς θεογόνου θεότητος,	d'autre part, *les pousses divines*,
εἰ οὕτω χρὴ φάναι,	si l'on peut dire,
βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη	de la Déité génératrice de Dieu
καὶ ὑπερούσια φῶτα,	et, en quelque sorte, *ses fleurs et*
πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων	*ses lumières suressentielles*.[35]
παρειλήφαμεν.	Mais comment cela est on ne peut
Ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν,	le dire, ni le penser»
οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν.	(DN II, 7, 645 B).

[33] L'image de la «source» se retrouve dans un grand nombre de passages du *Corpus dionysien* : πηγή : EH 373 C ; DN 641 D ; EP 9, 1104 B ; 1105 A ; πηγαῖος : CH 260 D ; EH 480 AB ; DN 637 C ; 645 B ; 696 B ; 701 AC ; 704 A ; 909 C ; πηγαία : DN II, 1, 645 B. «La Trinité est la source vivifiante» (EH 373 C). «Dans la suressentielle Déité, le Père seul est source» (DN 641 D). «Cette Source de vie qui s'épanche en soi-même et qui demeure en soi-même» (EP 9, 1104 B). Le Scholiaste commente ainsi : «Il est dit dans le Psaume : *"près de toi est la fontaine* (πηγή) *de la vie"* (Ps. 35,10) et dans Jérémie : *"Ils m'ont abandonnée, moi, la Fontaine d'eau vive"* (2, 13). *Par conséquent Dieu est dit "Source",* une sorte de matrice, Principe et Cause de toutes les choses qui apparaissent et viennent à l'existence. En fait, les divines Écritures appellent "Cause fontale" les choses que quelques-uns ont l'habitude d'appeler universelles, générales, totales et comprenant tout, en tant qu'elles embrassent les Processions partielles qui dérivent d'elles : ainsi justement on appelle l'Esprit Saint Cause fontale, parce que toutes les choses qui existent par le moyen de l'Esprit existent grâce à sa puissance créatrice qui est continue, et parce que l'Esprit Saint est lui aussi cause de (tous) les êtres, comme il est dit dans le *Livre de la Sagesse* (12, 1 ; 15, 11). La continuité du fait de créer, comprends-la à partir de ces paroles : *"Mon Père n'a jamais fini de travailler jusqu'à maintenant et moi aussi je travaille"* (Jn 5, 17). Ainsi aussi l'Esprit Saint, avec le Père et le Fils, depuis toujours, œuvre incessamment. En fait, il est dit : *"Envoie ton Esprit et ils seront créés"* (Ps. 103, 30)» (PG 4, 213 A-C). Les «opérations divines» (DN II, 1, 637 C) sont les miracles que Jésus Christ

Denys établit au paragraphe 7 une opposition entre le Père, qui est la «divinité fontale», et le Fils et l'Esprit, qui sont les «pousses divines» de la «Déité génératrice de Dieu». Est-ce que cela voudrait dire qu'il y a une identité entre le Père, «Divinité fontale», et la «Déité génératrice de Dieu» ?

Denys parle, en DN 641 D comme en EP 9, 1104 C, d'une «Théogonie suressentielle» (ἡ ὑπερούσιος θεογονία) et, en DN 645 B, d'une «Déité génératrice de Dieu» (ἡ θεογόνος θεότης). Mais la première expression qualifie la Déité toute entière, la seconde, le Père. Donc il y a à la fois une fécondité de la Déité en tant que telle, et, à l'intérieur de la Trinité, une priorité du Père qui est la source de toute fécondité. Le Père est toujours caractérisé comme Source, ici, comme au paragraphe 5 où Denys dit que «la Source unique de la suressentielle Déité, c'est le Père» (641 D).

Denys reprendra sous forme métaphorique les images de la génération en Dieu dans la *Lettre IX* :

> En ce qui concerne, par exemple, *la génération suressentielle de Dieu,* les Écritures nous représentent le «ventre de Dieu» engendrant Dieu de façon corporelle (Οἷον ἐπὶ μὲν τῆς ὑπερουσίου θεογονίας γαστέρα θεὸν σωματικῶς θεὸν γεννῶσαν ἀναπλαττούσης) (Ps. 118, 3) et le Verbe même sortant comme un «souffle d'air» d'une poitrine humaine (Ps. 44, 1). Elles nous décrivent l'Esprit comme «expiré» par la bouche (Ps. 32, 6). Elles parlent du «sein divin» (κόλπους θεογονικούς) qui engendre le Fils de Dieu, nous le représentant sous forme corporelle (σωματοπρεπῶς) par des images physiques. Elles usent d'images telles que celles d'arbres, de bourgeons, de fleurs, de racines ou encore de fontaines d'eaux jaillissantes, de sources lumineuses, et toutes ces autres allégories[36] par lesquelles l'Écriture révèle (ἐκφαντορικὰς ἱερογραφίας) les mystères de Dieu surressentiel (EP 9, 1104 C-1105 A).

La «théogonie suressentielle» est exprimée par des images telles que le «ventre de Dieu», le «sein divin», et d'autres allégories. L'Écriture use d'«images physiques» pour exprimer la «génération suressentielle de

accomplit avec l'Esprit Saint, comme lorsqu'il dit : *«Je chasse les démons dans l'Esprit Saint»* (Lc 11, 20 ; cité en PG 4, 213 A).

[34] ὁ δὲ υἱὸς (texte établi par B.R. Suchla et non ὁ δὲ Ἰησοῦς, comme dans la Patrologie grecque de Migne) καὶ τὸ πνεῦμα, τῆς θεογόνου θεότητος βλαστοὶ θεόφυτοι : l'expression «pousses de la divinité (θεότητος βλαστοί)» peut provenir des *Oracles Chaldaïques* à travers Proclus : cf. H.D. SAFFREY, «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus», *RSPT* 63 (1979), p. 13. Cependant θεότητος βλαστοί peut aussi avoir une source scripturaire : «ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης» (Gn 49,9) ; c'est pourquoi Denys parle des métaphores bibliques des «bourgeons» et des «fleurs» dans la *Lettre* 9, 1105 A.

[35] PROCLUS, *De malorum subsistentia* XI (p. 43, l. 31-32 Isaac) : «... et nihil aliud entes quam entium unitates et metra et bonitates et summitates, *si velis, et velut flores et supersubstantialia lumina* et omne quod tale, participabiles quidem sunt secundum enter ens et primam substantiam...».

[36] Traduction de M. de Gandillac. Le mot ἀλληγορία est absent des *Indices* de van Daele, ce qui est un indice !

Dieu» et les «mystères du Dieu suressentiel». Quant à l'image des «pousses divines», elle se trouve bien dans l'Écriture, mais également chez Proclus, comme l'a montré le Père Saffrey, et dans les *Hymnes* de Synesius[37] :

> C'est dans les ineffables desseins du Père qu'a germé la naissance du Christ. L'auguste enfantement de l'Épouse a révélé sous sa forme humaine celui qui est venu dispenser la lumière issue de la source (φωτὸς παγαίου). Et pourtant ton (il s'agit du Père) ineffable surgeon a connu la racine des siècles (ἁ δ' ἄρρητός σευ βλάστα αἰώνων οἶδεν ῥίζαν) (*Hymne* III, 4-11).

7. L'appropriation des «dons» aux trois Hypostases divines (§ 8)

> Mais à cela se borne toute la puissance de notre activité intellectuelle : toute paternité et filiation divine nous a été donnée, à nous et aux puissances supra-célestes, à partir de la paternité principielle et de la filiation principielle séparées de tout, grâce auxquelles les intellects déiformes deviennent dieux, fils de dieux et pères de dieux et sont ainsi nommés, cette paternité et cette filiation se réalisant bien sûr d'une manière spirituelle, c'est-à-dire incorporelle, immatérielle et intelligible, l'Esprit théarchique étant établi au-dessus de toute divinisation intelligible et immatérielle, et le Père et le Fils séparés de toute paternité et filiation divine, d'une manière éminente (DN 645 C).

Le dernier passage trinitaire du chapitre II, 8 des *Noms divins* concerne la divinisation. En effet, dans l'œuvre de la divinisation de l'homme, Denys attribue aux différentes Personnes divines un rôle qui correspond à leurs propriétés personnelles. Les intellects déiformes deviennent «dieux», «fils de dieux» et «pères de dieux», cette paternité ou cette filiation spirituelle étant données par le Père et le Fils, l'Esprit étant celui qui accomplit la divinisation elle-même.

Mais dans la divinisation, la filiation et la paternité, l'Esprit reste «établi au-dessus» (ὑπεριδρυμένον) de toute divinisation intelligible, et le Père et le Fils, séparés de toute paternité et filiation divine de manière éminente. Denys insiste ici, comme dans la participation, sur le fait que Dieu demeure au-delà de ses dons et de ses participations. La conjonction

---

[37] SYNÉSIOS DE CYRÈNE, t. I, *Hymnes*, texte établi et traduit par C. Lacombrade, CUF, Paris 1978, p. 70. – Voir aussi *Hymne* V, 25-36 : «L'unique source, l'unique racine rayonne sous la forme d'une triple clarté, car, là où se trouve l'abîme du Père, là se trouve aussi le Fils glorieux, mystérieux enfantement de ce cœur, sagesse artisane de l'univers ; et là rayonne également la lumière unifiante de l'Inspiration sainte. L'unique source, l'unique racine produit au jour la profusion de ses bienfaits avec le surgeon suressentiel (ὑπερούσιόν τε βλάσταν) qui bouillonne en élans créateurs» (p. 81). Cet hymne s'achève par le souhait suivant : «Que, prenant, au contraire, un libre essor, je puisse danser autour des très ineffables mystères du surgeon issu de toi» (V, 89-91, p. 83). La comparaison avec Synésius se borne à cet emploi de la métaphore de «pousse» ou de «surgeon» car il n'a pas du tout la même théologie trinitaire que Denys, l'Esprit étant, pour lui, «le centre du Père et du Fils».

des deux termes ὑπεροχικῶς ἐξῃρημένων (645 C) souligne encore la transcendance de Dieu dans la divinisation de l'homme.

Enfin ce passage du § 8 ne s'oppose pas à celui du § 1 où Denys affirme :

> Tout ce qui est au Père et à lui, il l'attribue à l'Esprit théarchique en communion et union : les œuvres divines, la vénération et, comme une source inépuisable, la causalité et la répartition des dons qui conviennent à sa bonté (DN 637 C).

Les «œuvres divines» (θεουργίαι) sont faites «en communion et union» par les trois Personnes divines, et ce qui est dit de «façon globale» (περιληπτικῶς) de la Déité peut être dit «en détail» (διεξοδικῶς) de chacune des trois Personnes ou Hypostases, cependant on peut rapporter par appropriation à chacune d'elles une œuvre ou un don qui correspond à sa «propriété» : au Père, la paternité, au Fils, la filiation, à l'Esprit Saint, la sanctification ou la divinisation.

Pour caractériser la théologie trinitaire de Denys, reprenons ses propres termes. Sa position est double : d'une part il affirme se situer dans «notre tradition théologique» (640 B), mais, d'autre part, il est conscient de la nouveauté de son langage, c'est pourquoi il ajoute un «si l'on peut dire» (εἰ οὕτω χρὴ φάναι) après l'emploi de termes néoplatoniciens comme μονή et ἵδρυσις, Permanence et Fondement, (DN 641 A) ou d'images comme celle de «pousses divines, de fleurs et lumières essentielles» (βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα) (DN 645 B) pour parler des Hypostases divines.

Nous allons engager notre réflexion dans cette double direction : tout d'abord en voyant la nouveauté de son langage trinitaire à partir de ses sources néoplatoniciennes et, ensuite, en nous demandant s'il est dans la ligne de cette «tradition théologique» dont il se réclame.

B. L'UNION ET LA DISTINCTION CHEZ PROCLUS

Quels sont les lieux où Proclus expose sa doctrine sur l'union (ἕνωσις) et la distinction (διάκρισις) ? Eugenio Corsini[38] signale le *Commentaire sur le Parménide* et la *Théologie platonicienne* VI, 12. Nous voudrions ajouter le *Commentaire sur le Timée* (Livre III) où Proclus reprend la

[38] «La dottrina della ἕνωσις e della διάκρισις è sviluppata da Proclo specialmente nel II Libro del *Commento al Parmenide* 768, 34 sgg., COUSIN, e nella *Teologia Platonica* VI, 12. Per la identificazione della διάκρισις con la πρόοδος, cfr. *Inst. Theol.* 35, p. 38, 12, DODDS», E. CORSINI, *Il Trattato De divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide,* Torino 1962, p. 40, n. 3.

question de l'union et de la distinction des Genres de l'Être et donne l'exemple des lampes qui sera repris par Denys dans les *Noms divins.*

1. Le Commentaire sur le Parménide

Proclus a été amené à penser la relation de l'union et de la distinction à propos soit de la communauté des Genres entre eux soit des hénades entre elles. Nous trouvons ces deux idées exposées aux Livres II et VI du *Commentaire sur le Parménide.*

1.1. Livre II

Proclus commente le passage sur la communauté des Genres dans *Parménide* 129 d :

> Socrate, dit-il, est remonté à l'hypothèse la plus parfaite concernant la communauté des espèces, en disant qu'elles sont toutes mêlées ensemble ; car ces deux choses existent à la fois dans les choses divines, à savoir *l'union sans confusion et la distinction sans séparation,* afin qu'elles soient à la fois les unes dans les autres et gardent leur propre pureté. C'est donc celui-là qu'il admire, c'est-à-dire celui qui peut démontrer que les espèces intelligibles *sont et unifiées et distinguées* (ἥνωται καὶ διακέκριται), et qu'elles ne perdent ni leur pureté sans mélange *par suite de leur union* (διὰ τὴν ἕνωσιν), ni leur communauté divine *par suite de leur distinction* (διὰ τὴν διάκρισιν), mais qu'elles sont à la fois et distinguées et mélangées entre elles par le lien d'un divin amour (δεσμῷ ἔρωτος ἀγαπητοῦ), selon l'Oracle : *(De l'Amour)* «qui s'est élancé le premier de l'Intellect, ayant revêtu de feu son feu, dont la nature est de conjoindre (ἑσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσμιον), afin de faire le mélange dans les Coupes Sources, en ajoutant la fleur de son propre feu» (ἑοῦ πυρὸς ἄνθος ἐπισχών)[39].
>
> Voilà donc l'espèce de mélange accompagné de distinction, que Socrate veut voir dans les hypostases indivisibles et intelligibles ; c'est vers lui qu'il provoque l'attention des personnages ; c'est cette théorie qu'il admire, à savoir celle qui à la fois unit et distingue les puissances intellectuelles et intelligibles, c'est-à-dire la ressemblance intelligible et la dissemblance, la pluralité intelligible et l'un, le repos divin et le mouvement» *(In Parm.* II, 768-769)[40].

L'hypothèse que Socrate défend ici est celle d'un mélange (σύγκρασις) des espèces intelligibles, car dans les choses divines existent à la fois «*l'union sans confusion et la distinction sans séparation* (ἕνωσίν

---

[39] Cf. PROCLUS, *In Alc.*, p. 65, l. 4-7, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, t. I, Texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, Paris, 1985, p. 53 : «Et de fait le lien (δεσμός) est unification (ἕνωσις), mais avec davantage de distinction, raison pourquoi les Oracles ont dénommé unissant le feu de cet amour : *Lui qui, de l'intellect, le premier jaillit, Vêtant son feu unissant du feu*». Voir *Oracles chaldaïques* 42, 1-2 des Places (p. 25 Kroll) et le commentaire de H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy,* Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris, 1978, p. 127 et 128 n. 235 : «As πῦρ συνδέσμιον is the substance of Eros himself» et p. 180 et n. 14. Voir infra, ch. VIII sur *Le divin Amour.*

[40] Traduction de A.-Ed. Chaignet, PROCLUS LE PHILOSOPHE, *Commentaire sur le Parménide,* t. I, Paris 1901, p. 227-228.

τε ἀσύγχυτον καὶ διάκρισιν ἀδιαίρετον), afin qu'elles soient à la fois les unes dans les autres et gardent leur propre pureté». Ce mélange se fait par le lien de l'Amour dont Proclus parlera dans le *Commentaire sur le premier Alcibiade.*

La doctrine néoplatonicienne de l'union entre les intelligibles dérive de la théorie stoïcienne du «mélange»[41] et Proclus fait largement usage de cette doctrine lorsqu'il éclaircit les relations entre les formes-idées dans l'intelligence, entre les différentes facultés de l'âme et entre les hénades.

1.2. Livre VI

Proclus parle de «l'union sans confusion» et de la «distinction» également à propos des hénades suressentielles :

> Ces hénades hypersubstantielles sont, comme quelqu'un l'a dit, *les sommités et les fleurs* (des substances) (ὑπερούσιοι γὰρ αἱ ἑνάδες αὗται καὶ, ὥς φησί τις, ἄνθη καὶ ἀκρότητες). Et puisqu'il y a dans les hénades, comme nous l'avons déjà dit (col. 1048.11-15) union aussi bien que distinction (καὶ τῆς ἑνώσεως καὶ τῆς διακρίσεως), Parménide, qui s'efforce de manifester toute la (col. 1050) procession des hénades depuis là-haut, depuis l'hénade transcendante, assume à titre d'hypothèse son un à lui, c'est-à-dire l'un qui paraît dans les êtres, et il considère, tantôt en tant que un, tantôt en tant que simultanément un et être, tantôt en tant que être participant de l'un : il conserve toujours la même prémisse conditionnelle tout en l'examinant de plusieurs façons, et ce qu'il change, c'est la conclusion, si bien que par l'identité de sa prémisse, il met en lumière l'unité des hénades divines, car quelle que soit celle que l'on considère, on trouve qu'elle est identique aux autres, parce que toutes les hénades sont non seulement les unes dans les autres, mais enracinées dans l'Un ; en effet, de même que les arbres, par leurs têtes[42], ont leur fondement dans la terre et que, par là, ils sont tout à fait terreux, de la même manière, les êtres divins sont eux aussi enracinés, par leurs sommets, dans l'Un, et chacun d'eux est une hénade et un un, grâce à leur union sans mélange avec l'Un. Au contraire, en variant à chaque fois sa conclusion, puisqu'il assume tantôt la totalité, tantôt la figure, tantôt quelqu'autre propriété, et cela affirmativement ou négativement, Parménide met en lumière la distinction des hénades et la propriété de chaque classe de dieux. Enfin, par tout l'ensemble de son syllogisme conditionnel, Parménide met en lumière, tout à la fois, la communion des êtres divins et la pureté sans mélange de chacun. Et c'est pour cette raison qu'unique est la prémisse, multiples les conclusions et multiples les syllogismes conditionnels (*In Parm.* VI, col. 1049.37-1050.25 Cousin[2])[43].

---

[41] Cf. *SVF* II, 471-473 et H. DÖRRIE, *Porphyrios' Symmikta,* p. 25-27.

[42] Les *têtes* (κορυφαί) sont ici les racines par lesquelles les arbres s'enfoncent dans la terre.

[43] Traduction de Saffrey-Westerink dans leur *Introduction* à la *Théologie platonicienne* de Proclus, t. III, CUF, Paris, 1978, p. XLVII-XLVIII.

> raison qu'unique est la prémisse, multiples les conclusions et multiples les syllogismes conditionnels (*In Parm.* VI, col. 1049.37-1050.25 Cousin[2])[43].

Proclus distingue ici :

– l'*hénade séparée* des choses et élevée au-dessus d'elles,

– *l'union* des hénades divines, qui ont leur racine enfonçée dans l'un ; *chacune d'elles est hénade et un, par son union avec l'un, quoiqu'elle ne se confonde pas avec lui* (καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἑνάς ἐστι καὶ ἓν διὰ τὴν πρὸς τὸ ἓν ἀσύγχυτον ἕνωσιν),

– *la distinction* de ces hénades et *la propriété caractéristique* de chacun de ces ordres divins (τὴν διάκρισιν αὐτῶν καὶ τὴν ἰδιότητα τῶν θείων τάξεων ἑκάστης) ;

– *la communauté* (κοινωνία) de ces ordres divins et la pureté *sans mélange* de chacun d'eux..

L'union entre les hénades est due à leur unité dans l'Un et au fait qu'elles sont les unes dans les autres :

> Car toutes les hénades sont les unes dans les autres et unies les unes aux autres (πᾶσαι γὰρ αἱ ἑνάδες *ἐν ἀλλήλαις* εἰσὶ καὶ ἥνωνται *πρὸς ἀλλήλαις*) ; et leur union est beaucoup plus grande que la communauté et l'identité qu'on trouve dans les êtres : car dans ceux-ci, il y a mélange des espèces, ressemblance, amitié, participation mutuelle ; mais l'union de celles-là étant une union d'hénades, est de beaucoup plus uniforme, ineffable, et au-dessus de toute autre union (*In Parm.* VI, 1048, l. 11-14)[44].

Nous retrouvons les divisions que Denys avait introduites dans sa réflexion trinitaire :

– Au sommet l'*hénade* (ἑνάς) divine

– puis *l'union et la distinction* des Hypostases divines qui sont les unes dans les autres (ἐν ἀλλήλαις), selon la *perichorèse* qu'il y a entre elles,

– la distinction des Hypostases selon leurs propriétés caractéristiques (τὰ οἰκεῖα),

– leur «union suressentielle» (Denys ne parle pas de κοινωνία) et le fait qu'elles soient sans confusion (ἀσύγχυτος). Dans le contexte trinitaire dionysien, ce terme ne renvoie pas à la définition dogmatique de Chalcédoine, mais à Proclus.

La théorie proclienne des hénades[45] a donc servi de modèle pour la réflexion trinitaire de Denys l'Aréopagite. Cependant H.D. Saffrey a raison de dire que Denys «ne pouvait naturellement pas recevoir comme

---

[43] Traduction de Saffrey-Westerink dans leur *Introduction* à la *Théologie platonicienne* de Proclus, t. III, CUF, Paris, 1978, p. XLVII-XLVIII.

[44] *Ibid.,* p. 249.

[45] La contribution la plus importante sur le rôle de la théorie des hénades dans la formation du système dionysien est l'article de I. SHELDON-WILLIAMS, «Henads and Angels : Proclus and the ps.-Dionysius», *Texte und Untersuchungen,* Band 108, Berlin 1972, p. 65-71. L'auteur montre qu'il y a une analogie entre la procession des dieux hénadiques chez Proclus et celle des puissances du Dieu unique chez Denys.

telle la doctrine des hénades et qu'elle ne devait apparaître dans son œuvre qu'en filigrane»[46].

2. *Le* Commentaire sur le Timée *(Livre III)*

Dans le passage du *Commentaire sur le Timée* sur la composition de l'Âme du Monde[47], Proclus traite des Genres constitutifs de l'Âme (4e point) : ce sont les cinq Genres de l'Être selon le *Sophiste* de Platon : l'Essence, le Même, l'Autre, le Mouvement et le Repos. Et c'est à propos de la formation de l'Âme selon le Même et l'Autre et de la mixtion des cinq Genres de l'Être (5e point), que Denys prendra l'exemple des lampes.

La mixtion des deux Genres du Même et de l'Autre (In Tim. III, 254)[48]
Si l'Âme est formée des deux cercles du Même et de l'Autre, l'objection qui se présente est alors celle de l'«homéomérie» de l'Âme : comment l'Âme peut-elle être homéomère si elle est formée du mélange du Même et de l'Autre ?

Cette objection est l'objection classique du mélange des Genres à laquelle Syrianus, avant Proclus, avait déjà apporté une solution. Celui-ci distinguait deux sortes de mixtions : la mixtion immatérielle où les composants demeurent unis et distincts, mélangés et non-mélangés, et la mixtion matérielle où les éléments ne sont plus distincts l'un de l'autre.

C'est alors qu'il donne l'exemple des lampes multiples qui, bien qu'elles ne produisent qu'une seule lumière, demeurent distinctes les unes des autres.

> Notre Père (SYRIANUS) a estimé qu'il fallait considérer le mélange des Genres d'une manière appropriée aux réalités immatérielles et incorporelles. Or ce mélange-là ne se fait pas en vertu d'une confusion des essences ni d'une destruction simultanée des puissances, mais résulte, les unes et les autres se conservant, de leur union et interpénétration...
>
> C'est en effet le propre de la *mixtion immatérielle* que les composants demeurent identiquement *unis et distincts,* mélangés et non mélangés, mais de la mixtion matérielle que les éléments mélangés ne soient plus distincts l'un de l'autre : car la mixtion se fait alors en vertu d'une destruction simultanée. Et qu'il y ait possibilité qu'existent des mixtions immatérielles telles que celles dont nous parlons, il est aisé de s'en rendre compte par les sciences, les principes créatifs physiques, *le luminaire que*

[46] H.D. SAFFREY, «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus», repris in : *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin,* Paris 1990, p. 247 ; et C. D'ANCONA, «Proclo : Enadi e APXAI nell'ordine sovrasensible», *Rivista di Storia della filosofia* 2 (1992), p. 294.

[47] PROCLI DIADOCHI, *In Platonis Timaeum commentaria,* edidit E. Diehl, t. II, Amsterdam, 1965, *In Tim.* III, p. 119, 25 à p. 155 : *La composition de l'Âme,* (traduction par A.-J. FESTUGIÈRE, *Commentaire sur le Timée,* t. III, Livre III, Paris, 1967, p. 158-197). Les majuscules sont celles du texte de Festugière.

[48] Cf. PROCLUS, *In Tim.* III, Diehl, t. II, p. 254 (trad. Festugière, t. III, p. 297).

> *constitue une grande quantité de lampes. Car ces lampes multiples, bien que ne produisant qu'une seule lumière, demeurent distinctes les unes des autres,* et les principes créatifs multiples, bien que ne faisant tous qu'un même ensemble, n'en sont pas moins *séparés l'un de l'autre* selon la propriété physique de chacun d'eux, et les sciences multiples, malgré leur compénétration, n'en restent pas moins non mêlées l'une à l'autre. (*Commentaire sur le Timée,* Tome III, 254, 13-31)[49].

J'ai cité longuement ce texte car il est la source de *l'exemple des lampes* que Denys donne au § 4 du Chapitre II des *Noms divins* (641 B) à propos de l'union des trois Personnes ou Hypostases divines :

> Ainsi, dans le cas de l'union divine, c'est-à-dire de la Suressentialité, ce qui ne fait qu'un avec la Trinité, principe d'unité, et lui est commun, c'est l'Existence suressentielle, la Déité plus que divine, la Bonté plus que bonne, l'Identité au-delà de tout de l'entière Propriété qui est au-delà de tout, l'Unité au-delà du principe d'unité, l'Ineffable, la Multiplicité des noms, l'Inconnaissance, l'absolue Intelligibilité, l'Affirmation de tout, la Négation de tout, l'Au-delà de toute Affirmation et Négation, la Permanence et le Fondement, pour ainsi dire, des Hypostases principes d'unité les unes dans les autres, d'une façon entièrement surunifiée, mais sans confusion en aucun point, *comme les lumières des lampes – pour user d'exemples sensibles et familiers –, étant dans une unique maison, sont aussi tout entières chacune en chacune tout entière et gardent l'exacte distinction, subsistant selon leur caractère propre, des unes par rapport aux autres,* (les lumières) *étant unies dans la distinction et distinctes dans l'unité.*
>
> Et de fait nous voyons, quand il y a de nombreuses lampes dans une maison, les lumières de toutes *unifiées en une seule lumière* (πολλῶν ἐνόντων λαμπτήρων πρὸς ἕν τι φῶς ἑνούμενα) et rayonnantes d'un seul éclat sans distinction (καὶ μίαν αἴγλην ἀδιάκριτον ἀναλάμποντα), si bien que personne, je crois, ne saurait distinguer la lumière de cette lampe-ci de celle des autres, d'après l'air qui enveloppe toutes ces lumières, ni voir l'une en dehors de l'autre, toutes se mélangeant en toutes sans mélange ; mais si l'on enlève de la pièce un des flambeaux, toute sa lumière s'en ira avec lui, sans rien entraîner en elle des autres lumières, ni rien laisser aux autres de la sienne propre. En effet, comme je l'ai dit, *l'union parfaite qu'il y avait entre elles,* de totalité à totalité, était absolument sans mélange, sans la moindre part de confusion, et ceci réellement dans un corps, à savoir l'air, la lumière dépendant du feu qui est matériel (DN II, 4, 641 B-C)

L'exemple des lampes multiples ne produisant qu'une seule lumière, tout en demeurant distinctes les unes des autres, est, pour Proclus, celui des Genres de l'Être qui se compénètrent dans l'Âme, tout en conservant leur propre forme. Le Genre commun aux différents Genres c'est l'Être, mais tantôt le Même domine, tantôt l'Autre.

Denys prend les «lumières des lampes» pour se servir d'«exemples sensibles et familiers» (αἰσθητοῖς καὶ οἰκείοις παραδείγμασιν), pour

---

[49] Cf. PROCLUS, *In Tim.* III, Diehl, t. II, p. 254, 13-31 (trad. Festugière, t. III, p.297- 298).

se trouve maintenant transposé au niveau trinitaire. L'exemple des différentes lampes ou flambeaux dont les lumières sont fondues en une seule lumière n'est plus ici le paradigme de l'unité des Genres dans l'Âme, mais de l'Unité en Dieu des trois Personnes divines.

3. Denys l'Aréopagite et Damascius

Damascius est-il également une source de la théologie trinitaire de Denys ? Salvatore Lilla[50] l'affirme[51] tout en reconnaissant que les influences de Proclus et Damascius sont conjuguées. Cependant, à part une comparaison de termes semblables, la seule «convergence» explicite est l'affirmation de Denys, au chapitre XIII des *Noms divins,* et de Damascius, dans le *Traité des Premiers Principes,* de la transcendance de Dieu ou du premier Principe qui ne peut être nommé ni Monade ni Triade :

– DN XIII, 3, 980 D (Suchla, p. 229, l. 6-8) : « διὸ καὶ μονὰς ὑμνουμένη καὶ τριὰς ἡ ὑπὲρ πάντα θεότης οὐκ ἔστιν *οὐδὲ μονὰς οὐδὲ τριάς* ».

–*De prim. princ.* 117 (III, 133, 22-23) : « οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐκεῖ τῶν τοιούτων ... *οὐ τριάς, οὐ μονάς* ».

> Les trois sont-ils donc la même chose ou sont-ils différents, et la monade est-elle triade ? – se demande Damascius – Rien de cela n'est conforme à la vérité, car il n'y a là-haut aucune chose de ce genre, ni identité, ni altérité, ni triade, ni monade opposée à une triade (οὐ τριάς, οὐ μονὰς ἡ πρὸς τριάδα ἀντικειμένη) ; car aucune opposition n'est dans l'intelligible[52].

Malgré «certaines analogies entre la doctrine mystique de Denys et celle de Damascius», c'est plutôt leur divergence qui apparaît face à l'Unité-Trinité : Denys ne partage pas, dit Lilla, le «scepticisme total de Damascius concernant la correspondance entre la conception humaine de l'Un qui est simultanément trine et la nature même de l'Un : selon Damascius, les concepts d'unité et de trinité ne correspondent pas au

[50] Cf. la communication écrite de S. Lilla sur «Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius» au *Colloque sur Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident,* Études Augustiniennes, Paris, 1996, p. 117-153. Sur Damascius, voir PH. HOFFMANN, «Damascius», *Dictionnaire des philosophes antiques,* t. II, CNRS, Paris 1994, pp. 541-593.

[51] La «convergence» entre Denys et Damascius se laisserait voir, d'après Lilla, surtout (1) dans la conception de l'Un-tout, (2) l'emploi de la «méthode négative», (3) la comparaison entre le premier Principe de Denys et l'Ineffable de Damascius et (4) enfin «l'influence de la conception trinitaire de Damascius concernant la première triade intelligible». «Comme la Trinité de Denys, dit Lilla, la première triade intelligible de Damascius formée par l'Un-tout, la puissance et l'unifié (ἕν-πάντα, δύναμις, ἡνωμένον) est profondément marquée par l'unité».

[52] DAMASCIUS, *Traité des Premiers Principes*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès, CUF, tome III. *De la procession,* Paris 1991, p. 133.

Damascius concernant la correspondance entre la conception humaine de l'Un qui est simultanément trine et la nature même de l'Un : selon Damascius, les concepts d'unité et de trinité ne correspondent pas au caractère véritable de l'Un ou des trois premiers Principes, mais sont simplement des raisonnements inadéquats que l'esprit humain emploie pour expliquer des réalités qui restent au-dessus de toute intelligence»[53].

Après avoir montré l'influence de la doctrine proclienne des hénades sur la doctrine dionysienne de l'union et de la distinction des Hypostases, il nous reste à nous demander si cette doctrine dionysienne est dans la «tradition théologique» grecque dont il se réclame.

C. COMPARAISON AVEC LA DOCTRINE TRINITAIRE DES CAPPADOCIENS

Deux auteurs ont indiqué une comparaison entre la théologie trinitaire de Denys et les Cappadociens : Ceslas Pera qui, dans son article de 1936 sur «Denys le Mystique et la ΘΕΟΜΑΧΙΑ»[54], a voulu montrer que le mystérieux auteur du *Corpus Areopagiticum* est issu du milieu des Cappadociens[55] et Endre von Ivánka qui, dans *Plato christianus,* compare Denys et Grégoire de Nysse.

Je voudrais reprendre brièvement cette comparaison tout d'abord avec Grégoire de Nysse et ensuite avec Basile.

1. Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite

1.1. La Lettre 38

Toute l'argumentation de Ceslas Pera sur l'identification de Denys et d'un disciple de Basile repose sur la *Lettre* 38[56] longtemps attribuée à Basile, mais qui maintenant est attribuée à son frère Grégoire de Nysse[57]. Pera a essayé de le prouver à propos des trois questions de la connaissance de Dieu, de la question des propriétés des Hypostases divines[58] et de celle de la distinction unie et de l'union distincte. Prenons le troisième point.

---

[53] S. LILLA, *art. cit.*, p. 151.

[54] C. PERA, «Denys le Mystique et la ΘΕΟΜΑΧΙΑ», *RSPT* 25 (1936) 5-75.

[55] «Il semble donc légitime de conclure que, si l'on explique et défend là une doctrine de famille, cette exigence nous conduit en même temps à la famille d'origine, au milieu d'opposition, au temps de la composition», *Ibid.*, p. 49.

[56] BASILE, *Lettres,* t. I, CUF, Paris, 1957.

[57] Cf. R. HUEBNER, «Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. *Ep. 38* des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der "ousia" bei den kappadozischen Brüdern», *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou,* publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris 1972, pp. 463-490.

[58] Ainsi, d'après C. Pera, «Denys répondant à une accusation de sabellianisme, le fait d'une façon et avec un accent qui rappellent étonnamment la manière et l'accent de

Lorsque, en DN II, 4, 641 B, à propos «des choses unies selon la distinction et des choses distinctes selon l'union» (ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἑνώσει διακεκριμένα), Denys fait appel aux auteurs «de notre tradition théologique» (τῆς καθ'ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως, 640 D), Pera pense qu'il s'agit de Basile et cite le passage de la *Lettre* 38,4 où «Basile» affirme que, dans la Trinité,

> On saisit à la fois en eux une *communauté de nature et une distinction* quasi inexprimables et incompréhensibles, sans que la différence des hypostases rompe la continuité de la nature, sans que la communauté selon l'*ousia* élimine la particularité des marques distinctives ; et ne t'étonne pas si nous disons que le même est à la fois uni et séparé, et si nous concevons, comme dans une énigme, une sorte de nouvelle et extraordinaire *distinction unie* en même temps qu'*union distincte* (τινὰ ... καινὴν καὶ παράδοξον διάκρισίν τε συνημμένην καὶ διακεκριμένην συνάφειαν) (p. 87, l. 83-91)[59].

Remarquons que l'auteur de la *Lettre 38*, à savoir Grégoire[60] et non Basile, n'emploie pas le terme ἕνωσις, mais συνάφεια. pour dire l'«union distincte» des Hypostases.

1.2. Le Discours catéchétique

D'autre part, c'est Endre von Ivánka qui, dans *Plato Christianus*[61], a établi une comparaison entre Grégoire de Nysse et Denys sur la question de la distinction ἕνωσις – διαίρεσις ou διάκρισις. Grégoire de Nysse, en effet, oppose «l'unité de nature» (ἡ τῆς φύσεως ἑνότης), et «la distinction des Hypostases» (ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις)[62].

Mais l'opposition que font les Cappadociens entre l'unité (ἑνότης) de la substance et la distinction des Personnes ne correspond pas à celle

---

[59] Cette doctrine remonte à la *Legatio pro Christianis* (c. 12) d'Athénagore qui avait posé la question τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων ;

[60] Parallèlement à la *Lettre* 38, il faudrait reprendre l'étude des *petits traités trinitaires* de Grégoire de Nysse, faite par T. ZIEGLER, *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse. Témoins d'un itinéraire théologique (379-383),* Thèse 3e cycle dactylographiée de l'Université de Strasbourg, Faculté de Théologie protestante, 1987. Sur les petits Traités trinitaires, voir la thèse de S. GONZALES, *La formula «mia ousia treis upostaseis» en San Gregorio de Nisa,* Diss., Rome, 1939 et son article : «La identidad de operación en las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de S. Gregorio de Nisa», *Gregorianum* 19 (1938) 280-301. Il faudrait reprendre toute la question trinitaire chez Grégoire de Nysse, ce qui n'est pas l'objet de cette étude.

[61] E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus. La réception critique du Platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris 1990, p. 226, n. 2.

[62] [3] «Gardons de la conception juive la notion de l'*unité de nature,* et de la croyance païenne retenons seulement la *distinction des personnes*, en corrigeant de part et d'autre l'impiété par le remède correspondant. Le dénombrement de la Trinité est, pour ainsi dire, le remède de ceux qui s'égarent au sujet de l'unité, et la doctrine de l'unité, celui des esprits que disperse leur croyance à la pluralité.», GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique 3*, Texte grec, traduction française par L. MÉRIDIER, coll. *Textes et Documents*, H. Hemmer et P. Lejay, Paris 1908, p. 19-21 ; PG 45, 17 C.

Mais l'opposition que font les Cappadociens entre l'unité (ἑνότης) de la substance et la distinction des Personnes ne correspond pas à celle qu'établit Denys entre l'union (ἕνωσις), qui n'est pas l'unité de la substance, et la distinction des Personnes. L'opposition pour Denys – et c'est là ce qui me semble le point fondamental – n'est pas entre l'unité ou la communauté de nature et les trois Personnes divines, mais entre l'union et la distinction des Personnes ou Hypostases divines.

On peut m'objecter que les termes ἑνότης et ἕνωσις pourraient être équivalents dans le vocabulaire trinitaire de Denys (bien que ma longue étude des textes et des termes de Denys tende à montrer la spécificité des emplois de ces termes) et que, dans ce cas, l'«unité» divine est identique à l'«union» entre les Personnes ; mais l'«unité divine», pour les Cappadociens, est une unité de nature ou de substance (οὐσία) et, là où il n'y a pas de nature commune, il n'y a pas de communauté de nature, et c'est cette κοινωνία caractéristique de la la théologie trinitaire des Cappadociens (mot absent dans la théologie trinitaire de Denys) qui différencie leur théologie trinitaire de celle de l'Aréopagite.

C'est cette différence d'approche entre ces deux théologies trinitaires que je voudrais montrer (la démonstration ne peut être développée ici) à partir du *De Spiritu sancto* de Basile de Césarée.

2. Le Traité sur le Saint-Esprit *de Basile*

Je voudrais seulement indiquer quatre points de comparaison entre la théologie trinitaire de Basile dans son *Traité sur le Saint-Esprit* et celle de Denys, dans les *Noms divins* :

1. la propriété des Hypostases (ἡ ἰδιότης τῶν ὑποστάσεων),
2. la communion de la Divinité (κοινωνία τῆς θεότητος),
3. l'absence du terme «procession» (πρόοδος) pour exprimer la relation du Fils ou de l'Esprit au Père et
4. la différence de signification du terme «union» (ἕνωσις).

2.1. La propriété des Hypostases

Denys semble ignorer tout le développement théologique de la notion d' ἰδιότης par Basile, depuis le *Contre Eunome* jusqu'au *Traité du Saint-Esprit*, qui est un effort pour penser les relations trinitaires à partir de leurs propriétés communes et de leurs propriétés distinctes. Pour dire les «propriétés[63] des Hypostases» (τὰ οἰκεῖα τῶν ὑποστάσεων), Denys n'emploie pas le terme ἰδιότης, mais τὰ οἰκεῖα ˋet il les caractérise seulement en disant que ces propriétés ne sont pas «interchangeables».

[63] DN 641 D, voir aussi les autres emplois de τὰ οἰκεῖα : DN 640 D ; 641 ABD ; 645 AC.

Quant au terme ἰδιότης[64], il l'emploie dans le sens d'identité (641 A)[65]. Cependant, Denys, comme Basile, affirme que le Père est Source, mais sans reprendre le terme de «Monarchie»[66].

2.2. La communion de la Divinité

De même il ignore le développement de la théologie trinitaire de Basile qui conduit celui-ci à passer de la considération de «ce qui est commun de la nature» (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως) à la «communion de la Divinité» (κοινωνία τῆς θεότητος). C'est à partir des «propriétés des Hypostases» que Basile considère la «communion» de Celles-ci dans la Divinité.

Or le terme κοινωνία[67], «communauté» ou «communion», *n'apparaît pas* dans la théologie trinitaire de Denys qui n'est pas une théologie de communion ; celui-ci emploie les adjectifs ou adverbes κοινωνικός – κοινωνικῶς[68], «en communion», et κοινός[69], «commun» : il parle de ce qui est d'une manière «commune et unie» (κοινωνικῶς καὶ ἡνωμένως), en DN 637 C, ou de ce qui est «un et commun» (ἓν καὶ κοινόν), en DN 644 A.

Denys est donc resté étranger au développement théologique trinitaire d'avant le *Concile de Constantinople I* (381) qui, selon Zizioulas[70], a été rendu possible par deux «émergences» dans la pensée théologique : a) la distinction entre la «théologie» et «l'économie», b) le passage d'une réflexion sur l'Essence (οὐσία) divine à une réflexion sur la Personne (ὑπόστασις) divine c) et, par conséquent, d'une contemplation de l'unité ou de la «nature» de la Divinité à celle d'une «communauté» de la Divinité.

2.3. L'absence du terme «procession»

De même Denys ne fait pas – et il ne peut pas faire – la distinction entre l'οὐσία divine et les relations trinitaires, ce qui l'empêche également de parler de «procession» des Personnes divines au sein de la Trinité, le terme «procession»[71] étant réservé à la procession des noms divins *ad extra*.

---

[64] ἡ ἰδιότης : DN 641 A ; 696 B ; 937 C ; 952 BC2 ; EP 9, 1105 A.

[65] Identité des étants (952 B), des mobiles (952 C), de l'éternité (937 C) ou «propriétés dans les intelligibles sortis de Dieu» (EP 9, 1105 A).

[66] DN 641 D.

[67] κοινωνία : DN 588 D ; 644 C ; 684 A ; 704 ABC ; 717 A ; 892 C ; EP 9, 1112 D.

[68] κοινωνικός-ῶς : DN 637 C ; 708 A ; 709 D ; 713 B ; EP 8, 1085 D.

[69] κοινός : DN 641 A ; 644 A ; 649 AD ; 652 A.

[70] J.D. ZIZIOULAS, «The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective», in : *Credo in Spiritum Sanctum, Atti del congresso teologico internazionale di Pneumatologia,* Vatican, 1983, p. 32-55.

[71] Le terme de «procession», πρόοδος ou ἐκπόρευσις, du Fils et de l'Esprit à partir du Père est absent du vocabulaire de Denys qui n'emploie le verbe ἐκπορεύομαι que dans la citation de Jn 15, 26, à propos de l'Esprit qui procède du Père : «ὁ παρὰ τοῦ

2.4. La différence de signification du terme «union»

Quant au terme d'ἕνωσις, il n'a pas du tout la même signification chez Basile et chez Denys. Ce terme n'apparaît qu'une seule fois dans le *Traité du Saint Esprit,* à la fin du chapitre XVIII. La question posée était celle de la non contradiction de la confession du «caractère propre des Hypostases» et de la fidélité à la «doctrine de la Monarchie divine», c'est-à-dire l'affirmation face aux Juifs et aux païens du mystère du Dieu Un et Trine. Et la réponse de Basile était la suivante : «C'est dans la communauté de la Déité que réside le principe d'unité (ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος ἔστιν ἕνωσις)» (XVIII, 45). Donc l'ἕνωσις divine est trouvée dans la «communion de la Divinité».

Telle n'est pas la réponse de Denys pour qui l' ἕνωσις n'est pas une κοινωνία.

Conclusion

De cette brève comparaison entre la théologie trinitaire de Basile et celle de Denys, on pourrait conclure que la première est une théologie de la relation et de la propriété (ἰδιότης) des Hypostases, d'une part, et de la communion (κοινωνία) de la Divinité, de l'autre. Celle de Denys, au contraire, est fondée sur la distinction entre l'union et la distinction (ἕνωσις-διάκρισις) des Hypostases, du caractère commun (κοινόν) de *«ce qui est uni»* et des propriétés (οἰκεῖα) des Hypostases. L'une est une théologie de la κοινωνία, l'autre du κοινόν.

Il faut souligner que la théologie trinitaire de Denys est restée dans le cadre néoplatonicien non seulement parce que Denys a emprunté au néoplatonisme, pour caractériser les Hypostases, des termes procliens comme les «pousses divines» – ce qu'a bien vu le Père Saffrey –, mais aussi parce que sa réflexion théologique sur les Hypostases est tout à fait différente de celle des Cappadociens : ceux-ci partent d'une réflexion sur les propriétés communes et distinctes des Hypostases pour arriver à la considération de la κοινωνία de la Divinité, celui-là part de l'opposition entre l'union divine et la distinction des Hypostases pour s'interroger sur l'attribution des noms divins «globalement» à la Déité toute entière et «en détail» à chaque Hypostase. D'autre part, l'image même des «pousses divines» montre que Denys a envisagé les relations trinitaires dans le cadre d'une «théogonie suressentielle», mais non d'une théologie dogmatique qui réserve la notion de «génération» à la relation

---

Πατρὸς ἐκπορεύεται» (DN 637 A) et qui emploie les verbes πρόειμι (cf. DN 597B, 704D, 705B, 713A, 721D, 824D, 825B, 892C, 916C, 937B, 949B, 952A, 956B) , «provenir» ou «sortir de», et διήκειν (cf. DN 697 C et 952 A), «se répandre», pour parler des processions *ad extra.*

du Père et du Fils, mais non à celle du Père et de l'Esprit, que Grégoire de Nazianze nommera ἐκπόρευσις.

La «procession» qui intéresse les Cappadociens est celle du Fils et celle de l'Esprit à partir du Père, la «procession» qu'envisage Denys est celle des noms divins. La pensée de Denys demeure dans le cadre néoplatonicien de la μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή ; la théologie des Cappadociens aboutira au Concile de Constantinople I.

Nous avons relevé deux phrases de Denys pour caractériser sa théologie trinitaire, la prétention de se situer dans «*notre tradition théologique*» et l'aveu : «*Si l'on peut dire...*» pour excuser son usage du vocabulaire proclien pour dire le mystère trinitaire. L'une marque *son originalité* dont il a conscience, l'autre, *sa volonté* de demeurer dans la tradition de la théologie grecque. Est-il demeuré dans cette tradition ou a-t-il ouvert une voie nouvelle qui sera suivie par son traducteur Jean Scot[72] ? Et ce doute sur l'audace de son langage n'est-il pas dépassé par sa théologie négative qui le conduit, à la fin des *Noms divins* comme dans la *Théologie mystique*, à s'unir à celui qui est au-delà de tout langage, l'Ineffable ?

L'invocation «*Ô Trinité suressentielle, plus que divine et plus que bonne*» est l'affirmation de cet Au-delà divin qui, dans son éminence, ne peut être dit «*ni Monade, ni Triade*».

---

[72] Cf. W. BEIERWALTES, «Einheit und Dreiheit», *Eriugena. Gründzüge seines Denkens, op. cit.*, p. 204-261.

Section II

La procession à partir de l'Union

CHAPITRE II

PROCESSION, NOMS ET COMMUNICATIONS

A. PROCESSION ET NOMS DIVINS

Après avoir distingué «les unions et les distinctions selon l'union»[1], Denys aborde la question de la procession comme «distinction divine». Il y a en effet, comme nous l'avons vu, deux sortes de distinctions : les distinctions au sein de l'Union suressentielle entre les Hypostases divines, le Père, le Fils et l'Esprit, chacune des Hypostases ayant des propriétés qui ne sont pas interchangeables entre elles – le Père n'est pas Fils, ni le Fils, Père –, et la procession des dons divins hors de la Déité toute entière, qui est «également distinction divine».

Les processions, ce sont d'abord les noms divins eux-mêmes, c'est pourquoi Denys se propose, dans son traité, de célébrer «toute l'hymnologie sacrée des théologiens (qui) dispose, selon les processions bienfaisantes de la Théarchie, par mode de révélation et par mode de louange, les noms divins» (DN I, 4, 589 D) ou encore de célébrer «ces distinctions communes et unies de la Déité toute entière, autrement dit les processions qui conviennent à la Bonté, d'après les noms divins qui les manifestent dans les Oracles» (DN II, 11, 652 A).

La procession (πρόοδος) selon l'Union est immédiatement mise en relation avec la Bonté de la Théarchie ou le Bien. Le Bien est le principe de toute procession hors de l'Union divine, c'est pourquoi il vient avant l'Être comme source de tous les dons.

Le passage de l'Un au multiple se fait dans «la procession, convenant au Bien, de l'Union divine qui... s'accroît et se multiplie elle-même par (pure) bonté» (DN 644 A).

Que signifie cet accroissement de l'union divine ? Comment se fait ce passage de l'Un au multiple qui caractérise la multiplicité des dons de l'unique Déité ? Qu'est-ce qui est participé et qu'est-ce que la participation ?

[1] Pour caractériser la distinction selon l'union divine, c'est-à-dire la distinction entre les trois Hypostases selon leurs propriétés personnelles, Denys n'emploie pas le terme de «procession», mais il parle des propriétés de «la Fécondité divine suressentielle (τὰ τῆς ὑπερουσίου θεογονίας)» (641 D). En revanche, pour caractériser «les distinctions qui conviennent à la Bonté de la Théarchie», il dit qu'elles sont des *processions et manifestations* (προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις)» ou inversement, en DN 641 A, que *la procession de l'Union convenant à la Bonté... est également distinction divine.*

B. PROCESSION ET MULTIPLICATION

Denys n'hésite pas à parler, à propos du passage de l'Union divine à la multiplicité de ses œuvres, d'un «accroissement» ou d'une «multiplication» de Dieu même, ce qui est évidemment une expression paradoxale.

1. Multiplication

Il revient sur cette idée d'une «multiplication» et d'un «accroissement» de l'union divine dans trois textes différents :

1.1. DN II, 5, 644 A : L'Union divine

> Mais s'il est vrai que la procession, convenant au Bien, de *l'union divine* qui, d'une façon supérieure à (toute) unité, *s'accroît et se multiplie elle-même* par (pure) bonté, est également distinction divine, d'une part il y a, selon la distinction divine, unité entre toutes ces communications absolues – celles qui font exister, qui font vivre, qui rendent sage – et les autres dons de la Bonté qui est cause de tout, selon lesquels les réalités participées imparticipablement sont célébrées à partir des participations et des participants.

Nous reviendrons sur ce texte central où Denys établit une relation entre l'union divine et la distinction divine, d'une part, et, de l'autre, sa théorie de la participation. Notons seulement que la multiplication des effets à partir de la Cause se fait sous le mode de l'union dans la distinction, non seulement au niveau de la Bonté, comme source une et multiple dans ses dons, mais aussi au niveau des dons de la Bonté qui sont unis entre eux.

1.2. DN II, 11, 649 B : La Théarchie

> Et pour définir préalablement avec clarté ce qui concerne tous (les noms), l'un après l'autre, nous appelons distinction divine, comme il a été dit[2], les processions de la Théarchie qui conviennent à sa Bonté. Car, en accordant libéralement à tous les étants et en versant sur eux, d'en haut, les participations à la totalité de ses biens, la *Théarchie se distingue, en restant unie, s'accroît, en gardant son unicité, et se multiplie à partir de l'Un sans en sortir* (DN 649 B-C).

La triple opposition de la Théarchie qui, dans ses participations, «se distingue en restant unie (ἡνωμένως), s'accroît en gardant son unicité (ἑνικῶς) et se multiplie, à partir de l'Un (ἕν), sans en sortir (ἀνεκφοιτήτως)», est reprise au paragraphe suivant, à propos de la participation des étants à *Celui qui est*, identifié à l'«Être-Un» :

---

[2] DN II, 5, 641 D-644 A.

> Par exemple, puisque le Dieu qui est de façon suressentielle *Celui qui est*[3] (ὤν ἐστιν) fait don de l'être aux étants et produit les essences tout entières, on dit que cet *Être-Un*[4] (τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο) *se multiplie par la production hors de lui des étants multiples,* n'en demeurant pas moins lui-même *un dans son accroissement* (ἑνὸς ἐν τῷ πληθυσμῷ), *uni selon sa procession* (ἡνωμένου κατὰ πρόοδον) *et plénier dans sa distinction* (πλήρους ἐν τῇ διακρίσει), par le fait d'être séparé suressentiellement de tous les étants, de produire d'une manière unitaire (τῇ ἑνιαίᾳ παραγωγῇ) toutes choses et de répandre hors de lui, sans être diminué, ses inépuisables communications (DN II, 11, 649 C-D).

Il s'agit ici «de Dieu qui est de façon suressentielle *Celui qui est*», le passage de l'Un au multiple étant la production des étants multiples par Celui qui ne peut être nommé *Celui qui est* que parce qu'il est au-delà de l'être, suressentiel. La transcendance de la cause par rapport à ses effets est en quelque sorte garantie par le fait qu'elle soit «au-delà» (ὑπέρ) de ses effets.

C'est la réponse que Denys donne plus loin à l'objection supposée de polythéisme :

> En outre grâce à la divinisation qui vient de lui, beaucoup devenant dieux par la déiformité selon la capacité de chacun, il semble et l'on dit qu'il y a *distinction et multiplication du Dieu unique,* mais le Dieu unique, principe du divin et suressentiellement plus que Dieu (ὁ ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος ὑπερουσίως εἷς θεός), n'en est pas moins *indivisible* dans les choses divisées, *uni* avec lui-même, sans multiplication ni mélange avec la multitude (DN 649 C-D).

Mais là encore la confession de l'unicité de Dieu est liée à l'affirmation philosophique que Dieu est «au-delà- de Dieu» ou «plus-que-Dieu», comme la reconnaissance du nom de l'*Exode*, *Celui qui est,* est liée à l'interprétation philosophique de ce nom comme «au-delà de l'être».

Nous retrouvons la triple nomination sous laquelle la Trinité est invoquée au début de la *Théologie mystique* : «Ô Trinité plus qu'essentielle, plus que divine et plus que bonne (Τριὰς ὑπερούσιε, ὑπέρθεε, ὑπεράγαθε)». C'est parce que la Trinité est au-delà de l'Être, de Dieu et du Bien qu'elle peut être la Cause de la production des étants, de la divinisation des dieux et de la donation des dons ou des biens. Et c'est

---

[3] ὤν ἐστιν : cf. Ex 3, 14.

[4] τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο (DN 649 B 10) à la fois «l'Un qui est» et «l'Étant qui est un». B.R. Suchla traduit «*das einen Seienden, das seienden Eine*». H.D. Saffrey traduit τὸ ἓν ὄν, dans la *Théologie Platonicienne* : «l'Un qui est» ; Festugière, «l'Être-Un».

Sur «l'Étant Un» ou «l'Un qui est» (ἓν ὄν) voir : PLATON, *Sophiste* 244 d 12-14 et 245 b 7-8, *Parménide* 142 d 1 ; PLOTIN *Enn.* V 1 [10] 6, 5-6, *Ennéade* VI 2 [43] 4,17, *Enn.* VI 2 [43] 9, 8 ; PORPHYRE, *Comm. in Parm.* XI, 30 ; JAMBLIQUE, *In Timaeum,* Fr. 29 Dillon (132, 4-6); PROCLUS,*Theol. plat.* I, 12 (P. 30-31, Saff.-West., p. 57, l. 8), *Theol. plat.* II, 9 (P. 106-107, Saff.-West., t. I, p. 60, l. 22) ; DAMASCIUS, *De pr. princ.* 13 (Ruelle I, 23-24, West.-Combès, p. 35, l. 15).

en étant «surunifiée» qu'elle peut se multiplier dans une multitude d'étants qui ont le caractère d'être chacun un étant.

1.3. DN V, 8, 834 A : Celui qui est

> Et c'est pourquoi «Celui qui réellement préexiste» se multiplie, d'après les Oracles, selon l'entière conception des étants. A propos de lui, on célèbre, au sens propre : «Il était», «Il est» et «Il sera»[5], «Il est devenu», «Il devient» et «Il deviendra». Car tout ceci, pour ceux qui le célèbrent d'une manière digne de Dieu, signifie qu'il existe suressentiellement selon cette entière conception et qu'il est cause des étants qui sont de toutes les manières.

Denys reprend au chapitre V *Sur l'Être* ce qui a été dit au chapitre II à propos de *Celui qui est* : dans la procession convenant au Bien, l'union divine «s'accroît et se multiplie elle-même d'une façon supérieure à l'unité (ὑπερηνωμένως)» (DN 641 A1). Cet accroissement et cette multiplication sont ceux de ses dons et de ses noms. L'Union divine se manifeste selon les multiples aspects d'elle-même que sont ses «noms». Toutefois il y a une unité entre ces «communications absolues» car, dans leur abondance et leur accroissement, elles sont unifiées (ἡνωμέναι) : il y a un passage de l'un au multiple dans la multiplication des dons et des noms de la Bonté, mais en même temps, une unité de toute cette multiplicité de communications et de dons.

2. Du multiple à l'Un

Comme il a montré que l'Un se multiplie, Denys veut inversement montrer que la multiplicité est unitaire, les processions ont la forme de l'Un et l'Altérité est inséparable de l'Identité. C'est ce qu'il fera au chapitre IX *Sur l'Autre* et au chapitre XIII *Sur l'Un.*

2.1. DN IX, 5, 913 B : L'Identité et l'Altérité

> Mais maintenant, quant à la divine Altérité elle-même, n'y voyons pas quelque modification de sa surimmuable Identité, mais bien sa *multiplication unitaire* et les processions dans la forme de l'Un de sa fécondité universelle.

Contrairement à ce que pensent les modernes – je pense au livre d'Emmanuel Levinas[6] –, l'Altérité divine, bien loin d'être première, est seconde et toujours relative à l'Identité. Bien plus, pour Denys et les néoplatoniciens, l'Altérité n'exprime pas le caractère transcendant de Dieu en tant que tel, mais sa relation à la multitude des êtres qui procèdent de Lui et manifestent la surabondance de ses dons. Ceux-ci sont «autres» en tant que «distincts» et «multiples». En termes de

[5] Ap 1, 8.
[6] E. LÉVINAS, *Totalité et Infini,* Paris 1961.

théologie grecque, l'altérité est du côté de l'«économie» et non de la «théologie».

La pensée de Denys se distingue également de celle d'un Thomas d'Aquin en tant que celui-ci, tout en affirmant la primauté de l'Identité sur l'Altérité, pense la multitude des noms divins dans la simplicité de l'essence divine qu'ils qualifient «*substantialiter*». Tandis que pour Denys, les noms divins, qui sont des processions, ne peuvent qualifier le Suressentiel, et la question de l'unification du multiple dans l'Un trouve sa solution dans la position préalable de l'Un avant toute multitude. C'est ce qu'il dit au chapitre XIII *Sur l'Un.*

2.2. DN XIII, 2, 980 A : L'Un et le multiple

> Il n'y a aucun des étants qui ne participe de quelque manière à l'Un qui, dans son caractère unifiant (ἐν τῷ κατὰ πάντα ἑνικῷ) à tous égards, contient ensemble d'avance tout et toutes les totalités et les contraires, d'une manière unitaire (ἑνιαίως). *Sans l'Un, il n'y aura pas de multitude* (πλῆθος) , *tandis que, sans la multitude, il y aura l'Un, et l'unité* existe avant tout nombre résultant d'une multiplication. Et si l'on supposait que tout soit uni à tout, tout ensemble ne ferait qu'un par la totalité (τὰ πάντα ἔσται ὅλῳ ἕν).

Le mouvement de passage de l'Un au Multiple, dans la procession, est «un» dans son principe (ἓν τῇ ἀρχῇ)[7] ; c'est pourquoi il y a une unification possible du multiple par la conversion du multiple vers l'Un qui est à la fois terme et principe.

C. PROCESSION ET PARTICIPATION

1. Les communications

Revenons au texte déjà cité de DN II, 5, 644 A, qui est le point de départ et le cadre de notre réflexion sur les noms et les participations :

> Mais s'il est vrai que *la procession,* convenant au Bien, *de l'Union divine* qui, d'une façon supérieure à (toute) unité, s'accroît et se multiplie elle-même par (pure) bonté *est également distinction divine,* d'une part *il y a, selon la distinction divine, unité entre toutes ces communications absolues* – celles qui font exister, qui font vivre, qui rendent sage – et les autres dons de la Bonté qui est cause de tout, selon lesquels les réalités participées imparticipablement sont célébrées à partir des participations et des participants.

Il faut d'abord noter que les noms divins (ὀνόματα θεῖα) sont dits :

1.«communications» (μεταδόσεις) en DN 644 A 3,
2. «dons» (δωρεαί) en DN 644 A 5,

[7] Cf. DN 980 A.

3. «participations» (μετοχαί) en DN 644 A 9
4. «puissances» (δυνάμεις) en DN 645 A 13.

Nous allons étudier successivement ces différentes dénominations des processions divines.

D'autre part, la triade «être-vie-sagesse» est tour à tour envisagée au § 5 comme «communications absolues» et, au § 7, du point de vue des «puissances» efficaces :

DN II, 5, 644 A3-4 : ἄσχετοι μεταδόσεις
αἱ οὐσιώσεις
αἱ ζωώσεις
αἱ σοφοποιήσεις
αἱ ἄλλαι δωρεαὶ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος.

DN II, 7, 645 A 13 : τὰς προαγομένας δυνάμεις
ἐκθεωτικάς
ἢ οὐσιοποιούς
ἢ ζωογόνους
ἢ σοφοδώρους.

Par conséquent, l'être, la vie et la sagesse sont appelés des «communications» ou des «dons» par rapport à leur source, le Bien ou la Bonté de la Théarchie, tandis qu'ils sont appelés «puissances» par rapport à l'effet qu'ils produisent dans les étants.

Quels sont ces communications et ces dons ?

Les principales «communications» (μεταδότις[8], μεταδοτικός[9], μεταδίδωμι[10], μετάδοσις[11]) dans les *Noms divins* sont :

1.1. L'Être, la Vie et la Sagesse

Les «communications absolues» sont «celles qui font exister, qui font vivre, qui rendent sage (ἄσχετοι μεταδόσεις, αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις) (DN 644 A 3)». La triade néoplatonicienne «être-vie-sagesse (ou intellect)» se retrouve tout au long des *Noms divins,* aussi bien dans son mouvement général ou sa structure que dans les multiples références aux «communications» ou aux «dons».

---

[8] μεταδότις : DN 589 C.

[9] μεταδοτικός : CH 164 D ; 329 B.

[10] μεταδίδωμι : CH 168 A, 212 B, 273 B, 301 C2, 305 A ; EH 372 D, 377 AB, 400 D, 404 D, 425 A2, 428 A, 444 D, 445 A, 481 C, 505 A, 513 D, 536 C, 561 B, 568 CD ; DN 649 C, 684 C, 700 D, 701 C, 721 D, 869 B, 909 C, 952 A, 981 D, 984 A2 ; EP 8. 1092 A, 1096 A ; EP 9. 1112 A.

[11] μετάδοσις : CH. 168 A2, 180 A, 205 C, 208 A, 261 A, 304 A, 329 C ; EH 400 A, 425 A, 428 B, 432 A, 436 D, 445 A, 504D ; DN 644 A, 649 C, 701 C ; EP 8. 1089 A. Ce terme n'est employé que trois fois dans les *Noms divins.*

1.2. La communication de l'être, dans la production des étants multiples par l'Être-Un

> *L'Être-Un se multiplie* par la production hors de lui des étants multiples, n'en demeurant pas moins lui-même un dans son accroissement, uni selon sa procession et plénier dans sa distinction, par le fait d'être séparé suressentiellement de tous les étants et, par sa production unitaire de toutes choses, de répandre hors de lui, sans être diminué, *ses inépuisables communications* (τῶν ἀμειώτων αὐτοῦ μεταδόσεων) (DN II, 11, 649 C),

1.3. La communication de la beauté à tous les étants par le Beau suressentiel

> Le Beau suressentiel est appelé «Beauté»[12] , en raison de l'embellissement qui, à partir de lui, se communique à tous les étants, selon la mesure propre à chacun, et comme cause de l'harmonieuse adaptation et de la splendeur de toutes les choses, il fait briller sur tous comme une lumière, *les communications embellissantes de son rayon fontal* (τὰς καλλο-ποιοὺς τῆς πηγαίας ἀκτῖνος αὐτοῦ μεταδόσεις) (DN IV, 7, 701 C).

La beauté est comme la lumière des étants que le rayon fontal rend resplendissants, elle est la «splendeur» des êtres.

Dans l'ordre de la procession des noms divins, le Beau vient après le Bien qui est l'origine de toute procession (DN IV), puis viennent l'Être (DN V), la Vie (DN VI) et la Sagesse (DN VII). Tout ce qui est est bon et beau. Mais l'être est le «plus ancien des dons» de *Celui qui est*[13]. Il faut qu'une chose soit pour qu'elle soit belle et bonne.

Et comme le Bien suressentiel et le Beau suressentiel sont l'origine de la bonté et de la beauté de tout ce qui est, l'Être-Un, «séparé suressentiellement de tous les étants», est à l'origine de la production des étants. Denys le nomme «Être-Un», comme l'Être-Un (Ἓν ὄν) de la seconde Hypothèse du *Parménide*, tandis que l'Un Suressentiel, dans son caractère inaccessible et inconnaissable, correspond à l'Un de la première.

Dans cette procession ou production des étants, l'Être-Un se répand hors de lui sans être diminué. Il y a un caractère infini de «ses inépuisables communications», comme est infinie la puissance de l'Un,

---

[12] Jeu de mots entre καλὸν (beau), καλεῖν (appeler) et κάλλος (beauté). Sur cette étymologie, voir PLATON, *Cratyle* 416 b-d ; PROCLUS,*Theol. plat.* I, 18 (P. 48, Saff.-West., t. I, p. 87, l. 5) *Theol. plat.* I, 24 (P. 60, Saff.-West., t. I, p. 108, l. 5-10 et notes complémentaires p.153 et 158) ; *In Alc.*, p. 328, 12 (trad. Segonds, t. II, p. 361) : «Car étymologiquement, qu'il ait été appelé *Kalon*, parce qu'il appelle à lui-même [*kalei*] ou parce qu'il enchante et charme [*kêlêin]* les êtres qui peuvent tourner vers lui leurs regards, il n'en reste pas moins que le beau est aimable par nature : voilà aussi pourquoi on dit que l'amour attire l'amant vers le beau.» (trad. A. Ph. Segonds, *Sur le premier Alcibiade,* t. II, p. 361). Voir aussi LEWY, *Excursus V,* «The Caller and the Call», p. 467-471.

[13] DN V, 5, 820 BC : «Plus principiellement que tout le reste, semble-t-il, Dieu est célébré à bon droit comme *"Celui qui est" d'après le plus ancien de ses autres dons,* possédant d'avance et éminement la préexistence et la surexistence...».

aussi bien dans les *Ennéades* de Plotin que dans les *Éléments de Théologie* de Proclus.

Denys affirme à la fois la transcendance de l'Être-Un par rapport aux êtres qu'il produit et l'infinité de ses communications ou de ses dons.

2. Les dons[14]

Denys emploie d'une manière synonyme les termes «communications» et «dons» : il parle des «autres dons de la Bonté qui est cause de tout» (αἱ δωρεαὶ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος), ce qui signifie que les communications sont «aussi» des dons : «Il y a, selon la distinction divine, unité entre toutes ces communications absolues – celles qui font exister[15], qui font vivre[16], qui rendent sage[17] –, et les autres dons de la Bonté qui est cause de tout...» (DN II, 5, 644 A5). Il faut noter que les dons sont toujours les dons de la Bonté divine.

Le premier des dons, comme la première des participations, c'est le don de l'être (τοῦ αὐτὸ εἶναι δωρεά)[18], mais tout est don de la Bonté divine.

Comment se fait leur répartition ?

2.1. Répartition et réception des dons

La répartition ou la distribution des dons est l'œuvre des trois Personnes de la Trinité qui sont «en communion et en union» les unes avec les autres dans leur activité *ad extra* :

> Et de nouveau tout ce qui est au Père et à Lui, il l'attribue à l'Esprit théarchique en communion et union : les œuvres divines (τὰς θεουργίας), l'adoration, et, comme une source inépuisable, la causalité et la répartition des dons qui conviennent à la Bonté (αἰτίαν καὶ διανομὴν τῶν ἀγαθοπρεπῶν δώρων)» (DN II, 1, 637 C).

Il s'agit ici de la Théurgie ou de l'activité divine commune aux trois Personnes de la Trinité ; tandis qu'en DN II, 6, 644 C, Denys établit une distinction entre «l'action divine, propre à sa Bonté, vis-à-vis de nous (τῆς ἀγαθοπρεποῦς εἰς ἡμᾶς θεουργίας)» et «l'action divine du Christ

---

[14] ἡ δωρεά : DN 640 , 644 A , 696 C, 725 C, 817 AB, 820 BC, 909 C, 956 B, 972 B, EP 8, 1085 B, 1096 A ; EP 9, 1109 AD, 1112 B, 1113 A ; τὸ δῶρον : EH 376 D, 377 B, 400 C, 436 C, 444 C , 445 C, 513 A, 561 AB, 564 B ; DN 637 C, 680 B, 696 A , 953 B ; EP 2, 1068 A.

[15] αἱ οὐσιώσεις : cf. He 1, 3 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. Eccl.* I, 2, 4 ; *Démonstration* 4, 1, 6 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 30, § 20, l. 34 : «On le dit Vie (ζωή), parce qu'il est Lumière (φῶς) et parce qu'il fait subsister toute nature raisonnable (καὶ πάσης λογικῆς σύστασις καὶ οὐσίωσις)» (SC 250, Paris, 1978, p. 270).

[16] αἱ ζωώσεις : cf. Rm 6, 23 ; II Co 4, 10 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration* 4, 5, 3.

[17] αἱ σοφοποιήσεις : cf. Lc 21,15 ; I Co 2,6 ; 12, 8 ; Ep 1,8 ; 1,17 ; Col 1,9 ; CH 205C ; 321A ; EH 501 B ; 568 A.

[18] DN V, 6, 820 C.

propre à son humanité (τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας)». Il y a donc deux modes de la théurgie divine, celle de la Trinité et celle du Christ dans son humanité.

La répartition des dons est l'œuvre de la théurgie divine et leur distribution établie selon la Justice divine (cf. DN XII). Quant à leur réception, ils sont accueillis dans une «initiation» divine et selon la «capacité» de chacun pour les recevoir.

Il y a à la fois un mouvement de descente des dons divins vers les hommes, mouvement que les Pères grecs appellent la «condescendance» (κατάβασις) divine, et un mouvement anagogique qui est le mouvement de la prière comme ascension (ἀνάβασις) ou *elevatio mentis ad Deum.* C'est pourquoi les *Noms divins,* en tant qu'ils sont une grande «hymnologie», commencent, après les chapitres introductifs sur la théologie en général et la théologie trinitaire, par une prière[19] adressée à la Théarchie :

> Car c'est vers elle, comme Principe du Bien, qu'il faut d'abord nous élever par la prière, et, en nous approchant davantage d'elle, recevoir en cela l'initiation des dons parfaitement bons (τὰ πανάγαθα δῶρα) qui sont établis autour d'elle[20] (DN III, 1, 680 B).

La prière s'adresse, dans les *Noms divins*, à la Théarchie en tant qu'elle est le «Principe du Bien», tandis qu'elle s'adresse, dans la *Hiérarchie céleste* comme dans la *Hiérarchie Ecclésiastique*, à Jésus qui est «Principe et substance de toute hiérarchie». Dans tous les cas, il s'agit de «nous élever par la prière» ou de «lever les yeux» : ce mouvement anagogique va à la rencontre des illuminations et des dons ou encore des «rayons» ou du «rayon de ténèbre» dont parle la *Théologie mystique.*

2.2. Communication hiérarchique des dons

La communication de ces dons se fait aussi selon un ordre hiérarchique de telle sorte que les premières «essences» angéliques les communiquent aux suivantes :

> C'est à cause de ces rayons qu'ont surgi toutes les essences, puisssances et énergies[21], intellectuelles et intelligibles... qu'elles communiquent à celles qui les suivent, comme le commande la loi divine, les dons qui, du Bien, ont découlé vers elles (DN IV, 1, 696 A).

---

19 Sur le sens de la prière dans le *Corpus dionysiacum*, voir infra p. 246-249

20 τὰ περὶ αὐτήν : Cette expression se trouve déjà dans les *Discours* de Grégoire de Nazianze (*Or.* 38, 7 ; SC 358, p. 116, l. 8-9 grec ; PG 36, 317 B). Les noms divins ne qualifient pas la Trinité inaccessible et incognoscible, mais désigne «ce qui est autour d'elle», selon Denys, ou «ce qui environne l'essence», selon les Cappadociens.

21 Il s'agit des neuf chœurs des trois hiérarchies célestes (cf. CH 205 B ; 237 B ; 257 B).

Après celles-ci, les âmes reçoivent à leur tour l'intelligence, la vie et l'existence et s'élèvent, en tendant vers la vie angélique, vers le Principe du Bien (ἀγαθαρχία)[22] :

> Mais aussi, après ces intellects sacrés et saints, les âmes et tous les biens qui appartiennent aux âmes sont à cause de la Bonté plus que bonne : le fait d'être douées d'intellection, le fait de posséder la vie essentielle et impérissable, le fait même d'exister et de pouvoir, en tendant vers les vies angéliques, s'élever, à travers elles, comme de bons guides, vers le Principe du Bien, source de tout bien, et de participer, selon leur propre mesure, aux illuminations qui en jaillissent, et d'avoir part, selon leur pouvoir, au don qui conforme au Bien, et toutes les autres choses que nous avons énumérées dans notre traité *Sur l'âme* (DN IV, 2, 696 C).

La réception de ces dons ou la participation des âmes à ces dons se fait «selon leur propre mesure» ou capacité (κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν).

Nous verrons plus loin le problème de la capacité ou de l'analogie, les questions de la participation et de l'analogie étant liées.

Denys reprendra, au chapitre suivant, *Sur l'Être*, l'ordre hiérarchique entre les intellects divins, les êtres vivants et les étants, d'une part, ou les êtres rationnels, les êtres doués de sensation et les vivants, de l'autre :

> Si, au contraire, les intellects divins sont au-dessus des autres étants et vivent au-dessus des autres êtres vivants, pensent et connaissent au-dessus de la sensation et de la raison, et plus que tous les étants tendent vers le Beau et Bien et y participent, ils sont davantage voisins du Bien, eux qui participent d'une manière surabondante au Bien et ont reçu de Lui des dons plus nombreux et plus grands ; de même aussi les êtres rationnels sont supérieurs aux êtres doués de sensation, l'emportant par la surabondance de la raison, et de même ceux-ci l'emportent (sur les vivants) par la sensibilité et d'autres par la vie. Et il est vrai, je crois, que les êtres qui *participent le plus au Dieu unique, infini dans ses dons,* sont davantage proches de lui et plus divins que ceux qui restent en arrière[23] (DN V, 3, 817 AB).

L'ordre hiérarchique est un ordre où la proximité avec le Bien est fonction des dons qu'Il accorde : «ceux qui sont davantage voisins du Bien» ont reçu de Lui des «dons plus nombreux».

2.3. Les dons supérieurs

Il y a aussi des «dons supérieurs» qui viennent de la φιλανθρωπία du Christ, dans lesquels «nous coopérons» avec sa grâce :

> Que pourrait-on dire sur l'amour des hommes selon le Christ qui répand la paix ? Par elle, il n'y a pas de risque que nous apprenions plus à nous battre ni avec nous-mêmes ni entre nous ni avec les anges[24], mais nous

---

[22] Cf. DN 593 D ; 680 B2 ; EP 2, 1068 A ; 1069 A.

[23] CH 181 A ; 196 B ; 200 D ; 240 C ; 285 A ; 332 B ; EH 372 B ; 376 B ; 504 C ; 537 C ; EP 8, 1092 B, PROCLUS, *El. theol.* 21 ; 36 ; 38 ; 125 ; 128 ; 132 ; 150.

[24] Cf. Col 1, 20.

> coopérerons, selon notre pouvoir, avec eux à (l'œuvre) de Dieu, selon la providence de Jésus qui opère tout en tous[25], fait la paix, une paix indicible prédestinée depuis l'éternité, et nous réconcilie avec lui dans l'Esprit et, par lui-même, dans le Père lui-même[26]. De ces dons supérieurs à la nature (περὶ ὧν ὑπερφυῶν δώρων), il a été suffisamment parlé dans les *Esquisses théologiques,* l'inspiration des saints Oracles nous en rendant elle aussi témoignage (DN XI, 5, 953 B).

L'exemple de la paix est un exemple particulièrement intéressant, comme nous le verrons, car la participation aux dons divins, ici, à la Paix, n'est pas une simple réception passive, mais une coopération au don divin par l'ascèse : «apprendre à ne plus se battre». Cependant la réconciliation que suppose le fait de «faire la paix» est l'œuvre des trois Personnes divines considérées ici, pour la première fois dans les *Noms divins,* dans une perspective économique : Jésus «nous réconcilie avec lui dans l'Esprit et, par lui-même, dans le Père lui-même». La réconciliation avec Jésus se fait «dans l'Esprit» et, «par» Jésus, avec le Père.

2.4. La procession et la conversion

Enfin la communication hiérarchique des dons se fait dans le double mouvement de procession du multiple à partir de l'Un et de retour du multiple à l'Un :

> Les ordonnances les plus principielles dans chaque (hiérarchie), à travers lesquelles les deuxièmes ordonnances participant aux dons qui viennent de Dieu (τῶν ἐκ θεοῦ δωρεῶν), multiplient la simplicité de la distribution de ces dons, à propos de leurs propres différences, dont les toutes premières (ordonnances) ramènent la diversité à leur propre unité, providentiellement et divinement (DN XII, 4, 972 B).

La «simplicité» (ἁπλότης) de la distribution des dons de Dieu reçus par les premières ordonnances est multipliée par les secondes ordonnances qui les reçoivent selon leur différence (διαφορά) propre, mais la diversité (ποικιλία) des secondes ordonnances est ramenée à l'unité (πρὸς τὴν ἑνότητα) des premières par celles-ci. C'est tout le processus de la transmission hiérarchique que Denys esquisse ici : il y a à la fois multiplication des dons reçus, à cause de la différence de ceux qui les reçoivent, et réduction à l'unité de la diversité des secondes ordonnances par l'unification dans les premières.

---

[25] Ep 1, 23.

[26] Ce passage en son ensemble renvoie à certains textes de Paul en particulier Ep 2, 11-12 ; Col 1, 9-23 ; 3, 12-17 ; Rm 5, 1.

CHAPITRE III

LA PARTICIPATION

A. LA CÉLÉBRATION DE LA CAUSE IMPARTICIPABLE À PARTIR DES PARTICIPATIONS[1] ET DES PARTICIPANTS

Or ces «dons de la Bonté qui est cause de tout», Denys dit que c'est selon eux que *les réalités participées imparticipablement sont célébrées à partir des participations et des participants* (DN II, 5, 644 A).

Ce qui est en question, c'est la célébration – ou l'hymnologie – de la Bonté, cause de tout, et des réalités participées à partir des participations et des participants :

1. À partir des participants

Pour montrer que c'est la «Déité toute entière» qui est participée par chacun des participants, Denys prend l'exemple du «point au milieu du

[1] Il y a plusieurs termes grecs pour dire la participation : a) μέθεξις : DN II, 6, 641 C : «*L'inaptitude*» du support à «la participation» du sceau ; DN IV, 4, 700 B : «L'*aptitude* à recevoir la participation des essences» ; DN IV, 20, 720 A ; DN IV, 20, 721 A ; DN IV, 22, 724 AB ; b) μετουσία : DN II, 11, 649 B : La Théarchie «en accordant libéralement à tous les êtres et, en répandant sur eux *les participations à la totalité de ses biens,* se distingue tout en restant une» ; DN IV, 4, 696 A : «S'il advient que ceci ou cela n'ait point part à son rayonnement… *l'impuissance réceptive de ce qui est trop pauvre pour participer à la lumière*» ; DN IV, 20, 720 A : «Là son immanence est entière, ici elle est moindre ; ailleurs encore elle est infine, *car elle se mesure à la capacité de chacun à recevoir sa participation» ;* DN IV, 20, 721 A : «*Mais dans la mesure de sa participation à l'Être,* il est vrai qu'il existe et c'est *grâce à cette participation* que se conservent et se maintiennent tout ensemble la totalité de son être et ce qui est en lui de non-être»… «Car, à vrai dire, *la matière elle-même participe à l'ordre...»* ; DN XI, 1, 949 B : «Notre examen ne portera que *sur ce qu'elle laisse participer d'elle-même par l'intellect» ;* c) μετοχή : DN II, 5, 644 A : «*Les largesses de la Bonté, lesquelles permettent, tant à partir des participations que des participants, de célébrer l'imparticipabilité du participé» ;* DN II, 6, DN 644 AC (le sceau) : «C'est *l'altérité des participants* qui fait dissembler les reproductions de l'unique modèle, total et identique» ; DN II, 7, 645 A : «Il n'est aucune réalité divine, autant qu'elle nous puisse apparaître, que nous ne connaissions *à travers des participants…* ce qu'elles peuvent être en soi cela dépasse tout intellect» ; DN IV, 7, 701 A : «*Nous distinguons participation et participé,* appelant beau ce qui a part à la beauté de tout ce qui est beau» ; DN V, 5, 820 A : «Tout être participe à lui (l'Être) et il n'a abandonné aucun être… *La première de toutes les participations est l'existence» ;* DN V, 5, 820 C : «Ces participations considérées de façon absolue participent d'abord elles-mêmes à l'Être avant d'être principes selon tel ou tel mode» ; DN IX, 2, 909 C : «*Ses dons (de Dieu) se laissent participer par tout être...» ;* DN IX, 10, 917 A : «*L'égale participation* des éléments au sein de toute mutation…» ; DN XI, 1, 949 A : «*C'est par leur participation à la Paix divine...» ;* DN XII, 4, 972 B : «*Autant l'emportent les participations en soi sur les réalités participantes,* dans la mesure où Celui qui domine tout être l'emporte sur tout être *et la Cause imparticipable tout ensemble sur tout participant et sur toute participation».*

cercle (qui) est participé par tous les rayons du cercle» et des «multiples empreintes d'un sceau (qui) participent du sceau archétype» :

> C'est, en effet, une propriété commune et unie, ne faisant qu'un avec la Déité toute entière, que d'être participée pleine et entière, par chacun des participants, et non point jamais, par aucun d'eux, de façon partielle, comme le point au milieu du cercle est participé par tous *les rayons du cercle,* et comme les multiples empreintes d'un sceau participent du *sceau archétype* qui est tout entier, le même et un, en chacune des empreintes, et, en aucune, de façon partielle. Mais, d'autre part, l'imparticipable Déité, cause de tout, transcende même ces choses, du fait qu'elle n'a ni contact, ni aucune autre communion de mélange avec ceux qui ont part à elle (DN II, 5, 644 A).

Denys prend deux exemples, celui du cercle et celui du sceau, qui offrent deux images de la participation : dans l'exemple du cercle, la cause des différences entre participants est la proximité ou l'éloignement du centre du cercle, dans celui du sceau, l'aptitude ou l'inaptitude des supports.

1.1. L'exemple du cercle

L'exemple du cercle a une longue tradition néoplatonicienne. Avant d'aborder Denys, nous étudierons successivement Plotin et Proclus.

1.1.1. Plotin

Dans l'*Enn.* VI 8 [39] 18 «*Sur la liberté et la volonté de l'Un*», à propos de la raison et l'Intellect qui entourent l'Un en le touchant et se suspendent à Lui, Plotin prend l'exemple du centre du cercle :

> De la même manière qu'on accorderait qu'un cercle qui est de toute sa circonférence en contact avec le centre doit être déclaré tenir sa puissance du centre et pour ainsi dire en prendre la forme, dans la mesure où les rayons qui convergent en cercle vers ce centre unique assimilent celles de leurs limites qui tendent au centre à cela vers quoi ils convergent et à partir de quoi pour ainsi dire ils germent ; ce centre est supérieur en effet à ce que représentent les rayons et leurs extrémités, lesquelles ne sont que les marques de ces mêmes rayons. Et ces limites sont semblables à lui, elles n'en sont cependant que les traces affaiblies, lui qui les tient en son pouvoir, de même qu'il tient en son pouvoir les rayons qui partout le contiennent ; et il se déploie à travers les rayons, tel qu'il est lui-même centre, et il se trouve en quelque sorte développé sans l'avoir été.
>
> C'est donc ainsi qu'il faut comprendre que l'Intellect et l'être, en naissant de Lui et pour ainsi dire en émanant, en se développant et en étant suspendu, du fait de leur nature intellectuelle, témoignent de ce quasi-intellect qui est dans l'Un, sans être intellect, puisqu'il est Un.
>
> De la même manière, il ne faut pas confondre les rayons et le cercle avec le centre, qui est comme le père du cercle et des rayons. Il donne par là les traces de lui-même et dans une immobile puissance, il a engendré des rayons et un cercle qui ne sont nullement coupés de lui, par quelque force.
>
> De même Celui-ci que la puissance intellectuelle entoure, Lui qui est pour ainsi dire l'archétype de son propre reflet, Il est intellect dans

> l'unité, tandis que l'autre se mouvant en plusieurs sens est vaincu pour ainsi dire par la multiplicité, devenant par là intellect, alors que l'Un étant demeuré à un stade antérieur à l'Intellect l'engendre de sa puissance propre[2].

Ce que Plotin veut montrer, c'est la différence entre le centre et les rayons du cercle[3] : les rayons développent ce qui est dans le centre, qui contient en puissance les rayons sans être ces rayons, comme le père n'est pas ce qu'il engendre. De même il y a une différence entre l'Un, d'un côté, et, de l'autre, l'Intellect et l'Être, qui se répandent et se développent à partir de lui, sans qu'il soit ce qu'ils sont.

Ce qui m'intéresse particulièrement dans ce texte des *Ennéades,* c'est le rapport de l'Intelligence ou de l'Intellect et de l'Un que nous retrouverons dans la deuxième partie de cette étude sur l'*Henosis.* Plotin affirme à la fois que l'Intellect et l'Être témoignent qu'il y a une sorte d'intelligence dans l'Un, en tant qu'il contient l'Intellect, comme l'Être, en puissance, et, d'autre part, qu'il «n'est pas l'Intelligence, puisqu'il est un». *Il y a à la fois inclusion de tout dans l'Un et transcendance de l'Un vis-à-vis de tout,* comme il y a «dépendance» de l'Intellect et de l'Être par rapport au Bien et «indépendance» du Bien par rapport à eux, indépendance qui est source de leur dépendance.

---

[2] *Enn.* VI [39] 18, 7-30, traduction de G. Leroux in : PLOTIN, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [*Ennéade* VI, 8 (39)]. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par G. Leroux, Paris 1990, traduction : p. 183.185 et commentaire : p. 374-375. «L'image, dit G. Leroux, permet en effet de rapporter l'unité du centre à la pluralité des termes atteints par les rayons, et d'affirmer en conséquence que l'unité se trouve dans la multiplicité des points de la circonférence». Cependant «l'image exprime à la fois l'unité et la différence, dans la mesure où les limites de l'intellect qui sont tangentes au centre n'en sont néanmoins que des marques affaiblies. Si on garde à l'esprit le fait que Plotin cherche ici un nouveau chemin pour affirmer la puissance de l'Un, on n'accordera pas trop d'importance à la difficulté de cette expression : être tangent au centre. Quel mode de présence se trouve ici exprimé est sans doute moins important que l'aspect "dynamique" de l'image, dans sa représentation de l'Intellect. Tout dans la cosmologie néoplatonicienne prédispose à cette représentation, à partir du mouvement circulaire de l'univers qui est le signe du monde intelligible (voir le traité II, 2 et les remarques de Plotin sur la sphère intelligible en II 9 [33] 17, 5 ; VI 5 [23] 10, 44 ; VI 6 [34] 17, 24 ; II 4 [12] 4, 8 et V 3 [49] 16, 9). Mais au-delà de ce modèle cosmologique de l'enveloppement sphérique, l'image trouve son fondement dans le rapport de toute intériorité à un centre plus profond qu'elle-même : la vie intelligible retourne donc toujours à l'Un (V 1 [10] 11, 9-15 et II 2 [14] 2, 6 au sujet de l'âme universelle qui se meut en cercle autour de l'Un). De même le mouvement de l'âme est circulaire autour d'un centre (VI 9 [9] 8, 5-9 et 19-22)».

[3] Pour l'image du centre, déjà fréquente chez Plotin, voir : R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, p. 30-34.

1.1.2. Proclus

Chez Proclus[4], l'image du centre du cercle est employée non plus dans le contexte de la relation du Bien et de l'Être, ou de l'Un et de l'Intellect, mais dans celui du désir du Bien chez tous les êtres. Dans la *Théologie platonicienne*, le «désirable» est appelé le «centre de tout ce qui existe» :

> Mais s'il faut montrer le caractère propre de ce qui est désirable, disons que comme le dispensateur de la lumière par ses rayons s'avance vers les êtres inférieurs, tourne vers lui leurs yeux qu'il rend semblables au soleil et identiques à lui, et par cette assimilation les conjoint à ses propres éclats de lumière, de même, je pense, ce que les dieux ont aussi de désirable attire toutes choses et les ramène vers les dieux mystérieusement par les illuminations qui leur sont propres, parce qu'il est partout présent en toutes choses et qu'il ne s'éloigne d'aucun degré, quel qu'il soit, de la hiérarchie des êtres... Le désirable est donc le centre de tout ce qui existe et autour de lui tous les êtres comme tous les dieux disposent leur être, leur puissance et leur opération (Πάντων οὖν ἐστὶ τῶν ὄντων κέντρον, καὶ περὶ αὐτὸ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντες οἱ θεοὶ τάς τε οὐσίας καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἔχουσι) (*Theol. plat.* I, 22, p. 102. 13).

Il y a un double mouvement : le mouvement centrifuge du «dispensateur de la lumière» qui s'avance, par ses propres rayons, vers les êtres inférieurs, et le mouvement centripète du désir qui attire toutes choses, par les illuminations qui leur sont propres, et les ramène vers les dieux.

Pour Proclus, le centre est d'abord le centre centripète du désir, tandis que, pour Denys, le centre est d'abord le centre centrifuge de l'émanation.

1.1.3. Denys

Denys emploie l'image du centre du cercle en deux passages différents des *Noms divins* : en DN II, 5, 644 A pour montrer la participation de la Déité toute entière par tous les participants, et en DN V, 6, 821 A, à propos de la génération du nombre. Il s'agit alors de suggérer que «l'unité contient en soi tout nombre» comme «le point possède en soi toutes les lignes droites» et, «dans le centre, elles ne font plus qu'un».

L'image du centre du cercle illustre donc à la fois la participation, car tous les rayons participent du centre, et *la puissance,* car le centre contient en soi les rayons. La puissance implique un rapport d'*inclusion* de tout ce qui est en puissance dans l'unité, et la participation, un rapport de *totalité* : comme le centre, la cause se donne tout entière à ceux qui participent d'elle :

---

[4] Proclus dit également dans le *Commentaire sur le Timée* que «toutes les causes démiurgiques convergent vers l'unique Cause Paternelle de toutes choses comme vers un seul et même *centre*» (*In Tim.* I, p. 32.28).

> Donc la plus-que-Bonté en soi (ἡ αὐτοϋπεραγαθότης), émettant d'abord le don de l'être lui-même, est célébrée par la première et la plus ancienne de ses participations : sont d'elle et en elle (ἐξ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ) l'être même et les principes des étants, tous les étants, tout ce qui est maintenu dans l'être de quelque façon que ce soit, et cela d'une façon absolue, conjointe et unitaire. Et en effet dans l'unité tout nombre préexiste selon la forme de l'Un et l'unité contient en soi tout nombre d'une façon singulière et tout nombre est unifié dans l'unité et, dans la mesure où il sort de l'unité, dans cette mesure il se divise et se multiplie.
>
> Et dans le centre, toutes les lignes du cercle subsistent ensemble selon une seule union et le point possède en soi toutes les lignes droites unies, sous la forme de l'Un, les unes avec les autres et avec l'unique principe dont elles ont émané[5] (DN V, 6, 821 A).

Denys établit une triple comparaison entre la Bonté, l'unité et le centre du cercle, pour montrer qu'il y a un rapport de contenance et d'unification

- des êtres dans la Bonté,
- des nombres dans l'unité
- et des lignes du cercle dans le centre du cercle.

Il y a donc une préexistence de tous les êtres dans la Bonté et, en elle, une union sans confusion entre eux.

Quelle est alors la raison des différences entre les participants ?

Dans l'exemple du centre du cercle, il y a un ordre de proximité ou d'éloignement par rapport au centre et par rapport aux rayons entre eux, car ils s'écartent les uns des autres à mesure qu'ils s'éloignent du centre :

> *Et dans le centre lui-même, ils ne font absolument plus qu'un.* S'ils s'en écartent un peu, ils se distinguent un peu aussi. S'ils s'en éloignent davantage, (ils se distinguent) davantage, et, en un mot, *plus ils sont près du centre, plus ils sont unis au centre et entre eux* et, plus (ils s)'en (écartent), plus aussi ils s'écartent les uns des autres (DN V, 6, 821 A).

L'image de la proximité ou de l'éloignement appelle l'image corollaire de la source, or la source, c'est le Bien et celui qui est le plus proche de la source reçoit davantage de biens, la hiérarchie est alors fonction de la proximité ou de l'éloignement des êtres par rapport à leur source. Ainsi, au chapitre IV, Denys lie l'ordre de proximitlé ou d'éloignement du centre ou du Bien à la «proportion» de réception du Bien ou à la

---

[5] Cf. PROCLUS, *De dec. dub.* I, 5, 24 (trad. Isaac, t. I, p. 60, l. 34-38) : «On dit, en effet, et on a raison de dire que le cercle tout entier existe centriquement dans le centre, s'il est vrai que le centre est cause, le cercle effet ; pour la même raison, tout nombre exite monadiquement dans la monade». L'idée du cercle impliqué dans le centre se trouve déjà chez PLOTIN, *Enn.* I 7 [54] 1, 23-28 : Le Bien «est la chose à laquelle tout est suspendu, mais qui n'est suspendue à rien, il est la réalité à laquelle tout aspire. Il doit donc rester immobile, et tout se tourne vers Lui comme les points d'un cercle se tournent vers le centre d'où partent tous les rayons. Le soleil en est une image ; il est comme un centre pour la lumière qui se rattache à lui ; aussi est-elle partout avec lui» (trad. Bréhier, p. 108-109) ; V 5 [32] 5, 2-11 ; VI 8 [39] 18, 1-25 : «Le centre n'est point les rayons ni le cercle, il est leur père».

«mesure» de participation à lui. Dans cette représentation spatiale, les degrés de participation au Bien sont mesurés par la distance des essences au Bien :

> Et le mal n'est absolument ni bien, ni producteur de bien, *mais ce qui s'approche plus ou moins du Bien sera bon dans la même proportion ;* pour autant que la Bonté parfaite, qui se répand à travers tout, ne se borne pas aux seules essences toutes bonnes qui l'entourent, mais s'étend jusqu'aux dernières, étant présente aux unes d'une façon totale et aux autres d'une manière moindre, à d'autres encore au dernier degré, *dans la mesure où chacun des étants peut participer à elle* (DN IV, 20, 720 A).

La question qui se pose alors est celle de savoir si cette place dans l'ordre de proximité du Bien et cette capacité à le recevoir est «mesurée» par le Bien ou par la liberté de celui qui l'accueille : la question du déterminisme et de la liberté est ici posée et elle ne pourra peut-être être résolue que dans la considération de l'amour.

L'autre exemple donné est celui de la participation des empreintes à l'unique sceau.

1.2. L'exemple du sceau

L'exemple du sceau est d'abord platonicien. Il se trouve dans *Théétète* 194 c. Il s'agit de l'âme qui est une cire profonde dans laquelle les impressions viennent se graver :

> Quand dans l'âme de quelqu'un, la cire forme une masse profonde, abondante, unie, préparée comme il faut, alors ce qui pénètre dans cette âme par le moyen des perceptions, ayant empreint son signalement dans ce «cœur de l'âme», pour employer le terme par lequel Homère[6] en exprime énigmatiquement la ressemblance avec la cire, donne lieu à des signalements qui ont de la netteté, et qui, doués d'une suffisante profondeur, sont aussi de très longue durée[7].

L'exemple de la tablette de cire qui est gravée par les impressions sensibles se retrouvera dans toute l'histoire de la philosophie[8].

---

[6] «Cire» se dit en grec ὁ κηρός, et le mot d'Homère pour désigner le cœur comme siège des sentiments, du courage, des passions est τὸ κῆρ. Cf. *Iliade,* II, 851 ; XVI, 554.

[7] Traduction de Léon Robin, *Œuvres complètes de Platon,* t. II, Paris 1950, p. 166.

[8] Cf. D. P. TAORMINA, «Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme», in : *Le Platonisme dévoilé,* textes réunis par M. Dixsaut, Paris 1993, pp. 215-245. L'âme est comme un morceau de cire sur lequel s'impriment nos sensations et nos pensées : cf. PLATON, *Théétète* 191 c-d, ARISTOTE, *De anima* III, 4, 429 b 30-430 a 2, PROCLUS, *In Alc.* 277, 20-22 (Segonds, II, p. 435-436).

1.2.1. Proclus

Proclus utilise deux fois l'exemple du sceau et de l'empreinte, dans l'*In Parmenidem* IV, 73, à propos d'une discussion précisément sur la participation selon Parménide. Celui-ci

> propose un mode de participation incorporel, il est vrai, mais ayant quelque chose de commun avec les participants ; car si, outre la participation incorporelle, nous admettons que les participés sont absolument hors des participants, il ne resterait aucune difficulté au sujet de la participation[9].

La thèse de Proclus sur la participation se résume en deux points :

1. La participation incorporelle – ce que Parménide avait déjà vu –

2. et la séparation des participés et de la participation – ce qui lui avait échappé.

C'est alors que Proclus prend l'exemple du sceau et de l'empreinte pour montrer la relation entre la forme ou l'espèce de l'humanité et les hommes en particulier. La forme de l'humanité «ressemble au sceau qui pénètre dans la cire, dépose en elle le type, la forme qui est en lui, et crée en cette empreinte une parfaite harmonie avec toute l'espèce qui lui est surajoutée» (879).

Plus loin, il reprend l'exemple du sceau pour distinguer quatre éléments «la cire, (qui) est la matière», «l'effigie, l'homme d'ici-bas», «l'anneau qui s'enfonce dans la cire, comme une nature» et «la main qui se sert de l'anneau, c'est l'âme» :

> Car ce genre serait absolument changeant, et cependant en tant qu'espèce il demeure toujours le même, *comme le même cachet imprimé dans beaucoup de morceaux de cire demeure le même et non altéré dans ces morceaux qui changent.* Qu'est-ce donc qui dépose immédiatement cette empreinte ? Si l'on regarde *la cire, c'est la matière* ; si l'on a égard à *l'effigie, c'est l'homme d'ici-bas* ; si on considère *l'anneau qui s'enfonce dans la cire,* dans quelle catégorie d'êtres le placerons nous, sinon *comme une nature* qui pénètre à travers la matière et informe ainsi le sensible par ses propres formes ; si on considère *la main qui se sert de l'anneau, c'est l'âme* qui dirige la marche de la nature, soit l'âme particulière qui dirige la nature singulière ; si on considère cette âme même, qui par la main et l'anneau imprime le sceau sur la raison, laquelle par l'âme et la nature remplit de ses espèces le sensible, c'est elle qui est le vrai *semeur*, générateur des raisons qui descendent jusque dans la matière[10].

Les trois niveaux sont ici la main qui représente l'âme, le sceau de l'anneau et l'empreinte du sceau. Denys ne mentionne pas la «main» et

---

[9] PROCLUS LE PHILOSOPHE, *Commentaire sur le Parménide* IV, 884, traduit par A.-E. Chaignet, t. 2, Paris 1901, p. 33.

[10] PROCLUS LE PHILOSOPHE, *Commentaire sur le Parménide, Chaignet,* p. 33.

c'est «le sceau[11] archétype» qui est, comme la Déité, participé «tout entier et le même» dans toutes ses répliques.

Mais l'objection de l'évidence sensorielle des différences est immédiate : «le sceau n'est pas tout entier et le même dans toutes ses répliques.»

1.2.2. Denys

C'est à cette objection que Denys répond en soulevant la question de l'aptitude ou de l'inaptitude des participants.

> Encore pourrait-on dire : le sceau n'est pas tout entier et le même dans toutes ses répliques. Mais ce n'est pas le sceau qui est cause de cela, car il se donne tout entier et le même à chacune ; c'est la différence des participants qui rend dissemblables les empreintes d'un unique, entier et même archétype. Par exemple, si (les supports) sont tendres et ductiles, lisses et bons pour l'empreinte, s'ils ne sont ni rigides et résistants, ni fluides et inconsistants, ils porteront le dessin (du sceau) pur, clair et durable ; si au contraire il leur manque une des dispositions susdites, cela les empêchera d'avoir part (au sceau) et (de porter son empreinte) d'une façon distincte, avec toutes les (autres conséquences) qui (proviennent) de l'inaptitude à (recevoir) la participation (DN II, 6, 644, B1 - C1).

Si l'archétype est le même, d'où viennent les différences ? La différence (διαφορότης) des empreintes (ἀπομόργματα) ou des répliques (ἐκμαγεῖα) n'est pas due au sceau qui est toujours, comme l'archétype, «entier et le même» – ce sont les deux caractéristiques de la totalité et de l'identité –, mais à la «disposition» (ἐπιτηδειότης) des participants. «Par exemple, si (les supports) sont tendres et ductiles, lisses et sans empreinte, s'ils ne

[11] L'exemple du sceau, qui est en DN 644 A ss, se trouve également dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, à propos (1) du sceau du baptême, (2) de la consécration sacerdotale et (3) monastique. Dans ces consécrations sacramentelles, l'accent n'est pas mis sur la participation des initiés aux saints mystères, mais sur le rite sacramentel lui-même.

(1) EH II, II, 5, 396 A : Le grand prêtre «lui impose les mains en le marquant du *signe sacré*» et EH II, III, 4, 400 D : «A celui qui procède ainsi, la divine Béatitude accorde une part d'elle-même, elle lui imprime comme *le sceau de sa propre lumière,* faisant de lui un homme de Dieu, le recevant dans la communion de ceux qui ont mérité la déification et qui constituent l'assemblée des saints. C'est ce que symbolise saintement le signe sacré marqué sur le postulant par le grand prêtre...».

(2) EH V, II, 509 B : «Le grand prêtre lui impose la main droite et c'est alors que le grand prêtre opère la consécration par des invocations sanctifiantes.» et EH V, III, 4, 512 A : «Le *signe de la croix* signifie le renoncement à tous les désirs charnels, une vie consacrée à l'imitation de Dieu, constamment tournée vers la vie divine de Jésus incarné, de Celui, qui théarchiquement impeccable, s'est humilié jusqu'à la crucifixion et la mort, de Celui qui marque quiconque l'imite de ce *signe de croix* qui symbolise sa propre innocence».

(3) EH VI, II, 533 B : «Quand l'initié a formellement souscrit ces engagements, le sacrificateur le marque du *signe de la croix*, puis il lui coupe les cheveux en invoquant les trois Personnes de la divine Béatitude» et EH VI, III, 3, 536 A : «Le *signe de la croix* signifie, comme nous l'avons déjà dit, la mort de tous les désirs charnels». Voir H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita,* p. 247 ss.

sont ni rigides et résistants, ni fluides et inconsistants, ils porteront le dessin (τὸν τύπον) (du sceau) pur, clair et durable». Sinon, non.

Le dernier exemple donné par Denys est celui de la source de lumière.

La différence entre les participants n'est pas due ici à la diffusion trop faible ou trop courte de la lumière ou à la proximité ou à l'éloignement par rapport à la source de la lumière, mais encore, comme dans l'exemple du sceau, à l'aptitude ou à l'inaptitude à accueillir la lumière.

1.3. L'exemple de la lumière

> Mais que dire du rayon du soleil en lui-même et pour lui-même[12] ? Car la lumière vient du Bien et est l'image de la Bonté, c'est pourquoi on célèbre le Bien en termes de lumière comme l'archétype se révélant dans l'image[13]. *Car de même que la Bonté de la Déité, qui est au-delà de tout, se répand depuis les essences les plus élevées et les plus vénérables jusqu'aux dernières et est encore au-dessus de toutes, sans que celles d'en haut atteignent son excellence,* ni que celles d'en bas franchissent son enceinte, mais également éclaire tout ce qui peut (être éclairé), le crée, lui donne vie, le maintient et l'achève, que, pour tous les étants, elle est mesure, durée, nombre, ordre, enceinte, cause et fin, *ainsi en est-il de l'image manifeste de la Bonté divine, ce grand soleil entièrement lumineux et toujours éclatant, parce qu'il est un écho du Bien*[14], dans une mesure minime, et qu'il éclaire tout ce qui peut participer à lui, possède une lumière débordante et déploie sur la totalité du monde visible, en haut et en bas, l'éclat de ses propres rayons. Et si quelque chose n'y a point part, ceci ne vient pas de la diffusion trop faible ou trop courte de la lumière, mais cela tient à ce que ces choses ne s'ouvrent pas pour recevoir leur part de lumière, en raison de leur *inaptitude* à l'accueillir (DN IV, 4, 697 CD).

Ici l'archétype est le Bien qui se révèle dans l'image du soleil, selon la *République* (VI, 507 b) de Platon, et la question est de savoir pourquoi il y a des différences d'illumination entre les êtres sur lesquels resplendit la même lumière.

Il faut d'abord contempler l'univers dionysien qui est une effusion de la Bonté sur les étants, semblable à la diffusion de la lumière qui se répand «des essences les plus élevées et les plus vénérables jusqu'aux dernières», avant de s'interroger sur la réception de cette lumière qui dépend de «l'aptitude» ou de «l'inaptitude» des êtres à la recevoir.

---

[12] Sur la lumière et le rayon, voir DN 589 B ; 596 A ; CH 121 D : «le Rayon théarchique», 140 C : la «lumière» ; 144 D : «le feu brûlant». Voir aussi GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 44, 3 ; W. VÖLKER, *Kontemplation,* p. 210 ss.

[13] Sur la lumière comme image de la Bonté, voir DN 589 B ; 596 A ; 693 B ; CH 121 D ; 140 C ; 144 D ; 301 D ; MT 1048 A ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* 44, 3 ; PROCLUS, *Theol plat.* II, 4.

[14] κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τἀγαθοῦ : Métaphore néoplatonicienne : PLOTIN, *Enn* I 2 [19] 2 ; I 4 [46] 3 ; V 3 [49] 9 ; VI 7 [38] 33 ; PROCLUS, *In Alc.,* p. 272, 2 ; *In Crat.* 29, 21 ; *In Parm* V, 145 ; V, 203 ; VI, 120 ; *Theol plat.* I, 27 ; I, 29 ; II, 6 ; H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita,* p. 195.

1.3.1. Architecture de la lumière

Le cosmos dionysien est une architecture de lumière[15] dont Dieu est le *Principe illuminateur* :

> Pour toutes les (intelligences) qui sont illuminées, c'est bien Dieu lui-même qui est le principe illuminateur, par nature, véritablement et proprement, en tant qu'essence de la lumière, en tant que cause unique et de l'existence et de la vision (CH 301 D).

Au principe de la vision hiérarchique de l'univers dionysien, il y a la citation de l'*Épître de Jacques* (1, 17) qui ouvre la *Hiérarchie céleste* (CH I, 1, 120 B) : «*Tout don parfait vient du Père des Lumières*». Le cosmos dionysien est structuré par ces dons de lumières qui forment une architecture de lumière : il y a une «dispensation de lumière» (φωτιστικὴ διάδοσις) (DN 697 D4), ou une «réception de lumière» (φωτοληψία) (DN 697 D5), où chacun reçoit une «part de lumière» (φωτὸς μετουσία) (DN 697 D5).

Comme le soleil déploie «l'éclat» (αὐγάς) (DN 697D2) de ses propres rayons, le Bien envoie un «rayon fontal et une effusion de lumière super-jaillissante» (ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία) (DN 701 A) et illumine tous les êtres «selon la grandeur extraordinaire de son propre resplendissement» (αἴγλη) (DN 700 A1), et de ses «splendeurs» (μαρμαρυγαί) (DN 700 B12).

Qui pourrait alors se soustraire à cette surabondance de lumière ?

> Et si quelque chose n'y a point part, ceci ne vient pas de la diffusion trop faible ou trop courte de la lumière, mais cela tient à ce que ces choses ne s'ouvrent pas pour recevoir leur part de lumière, en raison de leur *inaptitude* à l'accueillir (DN 697 D).

1.3.2. Aptitude à recevoir la lumière

Il y a une «aptitude» (ἐπιτηδειότης) et une «inaptitude (ἀνεπιτηδειότης) à recevoir la lumière» (DN IV, 4, 697 CD), comme il y a une «*inaptitude* du support à la participation du sceau» (DN II, 6, 644 C) et une «*aptitude* à recevoir la participation des essences» (DN IV, 5, 700 B).

Mais, en DN II, 6, 644 AC, à propos du sceau, Denys fait intervenir une autre notion, celle d'altérité : «C'est *l'altérité des participants* qui fait dissembler les reproductions de l'unique modèle, total et identique» ; tandis qu'ici il parle d' «ouverture», ce qui semble indiquer une part de volonté.

---

[15] Sur la lumière voir les études de W. BEIERWALTES, *Lux intelligibilis, Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen,* Diss. phil. München 1957, et de O. SEMMELROTH, *Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung*, Bonn 1947 ; ID., «Gottes ausstrahlendes Licht», *Scholastik* 28 (1953) 481-503 ; ID., «Die Lehre des Ps. Dionysius Ar., vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht», *Scholastik* 29 (1954) 24-52.

Proclus, qui avait pris ce même exemple dans les *Éléments de Théologie* (140), pensait que les degrés de participation à la lumière ne tiennent pas à la lumière elle-même qui s'affaiblirait à mesure qu'elle s'éloigne de sa source, mais plutôt à l'aptitude ou à l'inaptitude des étants à la recevoir :

> *Toutes les puissances des dieux partent d'en haut, procèdent par leurs médiations propres pour descendre jusqu'aux derniers rangs et aux régions terrestres.*
>
> Rien n'arrête ces puissances ni ne les empêche d'être présentes à tous les êtres, puisqu'elles n'ont nul besoin de se localiser ou de s'étendre, en raison de leur supériorité affranchie de tout relation et de leur mode de présence partout exempt de mélange. Rien ne fait obstacle à cette participation chez le sujet qui en est capable. *Mais c'est simultanément qu'un sujet devient apte à une telle communication et que les puissances divines lui sont présentes,* sans qu'on puisse dire qu'à cet instant elles surviennent ou qu'elles aient été auparavant absentes, alors qu'elles demeurent perpétuellement immuables. Chaque fois donc qu'un sujet terrestre est apte à en recevoir sa part, ces puissances lui sont présentes. C'est ainsi qu'elles ont empli d'elles-mêmes tous les êtres, et qu'elles sont présentes aux êtres plus élevés de façon plus haute, aux moyens selon leur rang, aux ultimes degrés de façon ultime. *Elles s'étendent donc du sommet jusqu'aux derniers rangs.* C'est pourquoi même ceux-ci portent la marque des premiers, *tout sympathise avec tout,* et les dérivés préexistent dans les premiers, tandis que les premiers s'expriment dans leurs dérivés. Car chaque perfection, disions-nous, a trois façons d'exister, dans sa cause, dans sa propre subsistence, par participation (*El. theol.* 140).

Proclus résout le problème difficile de savoir si c'est l'aptitude à recevoir les puissances divines qui rend possible leur présence ou si c'est par leur présence et leur communication que celles-ci donnent aux êtres l'aptitude à les recevoir, en disant que ces deux opérations sont simultanées.

– Pour Denys, ce serait la mesure d'aptitude ou d'inaptitude des choses à recevoir la lumière qui déterminerait le rang hiérarchique de proximité ou d'éloignement de la lumière :

> Et si quelque chose n'y a point part, ceci ne vient pas de la diffusion (διάδοσις) trop faible ou trop courte de la lumière, mais cela tient à ce que ces choses ne s'ouvrent pas pour recevoir leur part de lumière, en raison de leur inaptitude (ἀνεπιτηδειότητα)[16] à l'accueillir (DN IV, 697 D).

Dans ces trois exemples du sceau, de la lumière et de la participation aux essences, l'inaptitude ou l'aptitude se définissent dans la triple opposition de l'union et de la distinction, de l'identité et de l'altérité, de la ressemblance et de la dissemblance. Comme il y a une altérité des

---

[16] Le terme «inaptitude» (ἀνεπιτηδειότης) est le terme déjà employé en DN II, 6, 644 C, pour expliquer les différences entre les diverses empreintes du même sceau.

participants par rapport à la participation de l'archétype, il y a une dissemblance de l'effet par rapport à la cause, et pourtant c'est seulement à partir des participations et des participants que la réalité participée est connue.

2. À partir des participations

2.1. La première des participations, c'est l'être.

C'est dans le chapitre V *Sur l'Être* que Denys présente sa pensée sur l'être selon trois principes que l'on retrouve à propos de tous les noms divins : tout d'abord affirmer le but (σκοπός)

> Le but de notre discours n'est pas de manifester l'Essence suressentielle en tant qu'elle est suressentielle[17] – car cela est indicible, inconnaissable, totalement non manifestable et dépasse l'union elle-même –, mais de célébrer la procession du Principe d'être théarchique, procession productrice d'être à l'égard de tous les étants (§ 1).

> Notre discours désire célébrer les dénominations divines qui manifestent la Providence, mais il ne se propose pas d'exprimer la Bonté en soi au-dessus de toute essence (§ 2).

– ensuite montrer que tout vient du Bien, Cause de tout ce qui est

> Célébrons le Bien[18] comme étant réellement (ὄντως ὄν) et produisant l'être de tous les étants, en tant qu'il est *Celui qui est*[19], est, selon sa puissance, la Cause fondatrice suressentielle de l'être tout entier[20] et le Créateur de ce qui est, de l'existence, de la subsistence, de l'essence et de la nature, Principe et mesure des durées et entité des temps et durée des étants (τἀγαθὸν ὡς ὄντως ὂν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων οὐσιοποιὸν ἀνυμνήσωμεν. Ὁ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι κατὰ δύναμιν ὑπερούσιός ἐστιν ὑποστάτις αἰτία, καὶ δημιουργὸς ὄντος, ὑπάρξεως, ὑποστάσεως, οὐσίας, φύσεως, ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων καὶ χρόνων ὀντότης καὶ αἰὼν τῶν ὄντων) (DN V, 4, 817 C).

Celui qui est (Ὁ ὤν),

– est la Cause fondatrice suressentielle (ὑποστάτις αἰτία)

de l'être tout entier (ὅλου τοῦ εἶναι)

– et le Créateur (καὶ δημιουργὸς)

de ce qui est, de l'existence, de la subsistence, de l'essence et de la nature (ὄντος, ὑπάρξεως, ὑποστάσεως, οὐσίας, φύσεως).

---

[17] La Déité est «suressentielle et cachée» (DN 588 A) et «ce qu'elle peut être en elle-même, selon son principe et son fondement, dépasse (toute) intelligence, toute essence et toute connaissance» (DN 645 A).

[18] ὡς ὄντως ὂν καὶ τῶν ὄντων οὐσιοποιόν. Sur le Bien en tant qu'il est et, par son être même, produit la substance de tous les étants, voir : DN I, 3, 589 C : ἀγαθὴ μεταδότις ; 4, 592 A : ὡς αἰτίαν τῶν ὄντων ; 6, 596 A : Ἐγώ εἶμι ὁ ὤν ; II, 1, 636 C : ὕπαρξις ; IV, 10, 705 C : ἐξ αὐτοῦ καὶ δι'αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Rm 11, 36) ; CH 140 C ; 177 C ; 212 C ; 304 C ; 305 D ; 321 A ; MT 1040 D. Voir *supra,* p. 63 et *infra,* p. 124-126 (DN IV, 1, 693 B).

[19] ὁ ὤν : Ex 3, 14.

[20] Noter la relation de causalité du Bien par rapport à l'être, ainsi que tout le vocabulaire ontologique.

Il y a trois niveaux :

– l'Être ou Celui qui est (Ὁ ὤν),

– l'être tout entier (ὅλου τοῦ εἶναι)

– et l'étant (τὸ ὄν).

C'est ce que Denys répète à la fin du § 4 :

> Mais il est lui-même l'Être pour les étants, et non seulement les étants, mais encore l'être même des étants vient de *Celui qui est avant les siècles*[21] (817 D).

et au début du § 5 :

> En reprenant, disons donc que, pour tous les étants et toutes les durées[22], l'être vient de *Celui qui préexiste*[23]. Et toute durée et tout temps viennent de lui ; et de toute durée et de tout temps et de n'importe quel étant, *Celui qui préexiste* est le Principe et la Cause (820 A).

– et que tout participe au Bien

> Et tout participe de Lui, et il n'est éloigné d'aucun des étants, et *Lui est avant tout, et tout se maintient en lui*[24], et, en un mot, si quelque chose est en quelque manière, elle est, est pensée et conservée en *Celui qui préexiste*, et l'être a été émis[25] avant les autres participations de lui (820 A).

---

[21] ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων : Cf. Gn 21, 33 ; Rm 16, 26 ; Ps 55, 20.

[22] Le terme grec αἰών signifie à la fois : «siècle» (fin § 3), «durée» (milieu § 4 et § 5), et «éternité». Denys joue sur ces trois sens dans tout ce chapitre.

[23] «L'être vient de *Celui qui préexiste* (ὁ προών)» : Cf. DN V, 5, 820 B : τὸ προεῖναι ; 8, 821 D : τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ; 824 A : τὸ εἶναι ἐκ τοῦ προόντος ; 824 C : καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν ; EP 9, 1112 C.

[24] Col 1, 16-17. Denys accorde une grande importance à cette citation scripturaire pour appuyer son ontologie. Voir DN II, 1, 637 B et IV, 9, 708 A.

[25] Les notions d'émission (προβολή) ou production (παραγωγή) de l'être sont néoplatoniciennes et posent le problème de savoir si la formulation de la création par Denys est authentiquement chrétienne. Sur ce sujet, voir E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église,* traduit de l'all. par E. Kessler, Paris 1990, *Part du néo-platonisme dans l'œuvre du Pseudo-Denys : Émanation et création,* p. 251-252.

Ce qui est en question, c'est la *conception dionysienne de la création.* Il y a toute une discussion entre ceux qui, comme B. Brons dans son livre *Gott und die Seienden,* considèrent que la conception de Denys n'est pas chrétienne et ceux, comme W. Völker dans son livre *Ekstase und Kontemplation bei Dionysius Areopagita* et E. von Ivánka, dans *Plato Christianus,* qui défendent le caractère chrétien de la pensée de Denys.

Par la simple existence (ὕπαρξις) de la Bonté ou par le fait même d'être (τῷ εἶναι), elle est à la fois cause (αἰτία) de tous les étants, production et subsistence dans l'être (παραγωγὴ καὶ ὑπόστασις) de l'Univers. Cette doctrine de la causalité par l'être vient de Proclus : cf. *El. theol.* 122 : «Les dieux rayonnent leurs biens sur les êtres *par leur être même,* ou plutôt par leur antériorité à l'être (αὐτῷ τῷ εἶναι, μᾶλλον δὲ προεῖναι)» (trad. J. Trouillard, Paris 1965, p. 133). Quant au terme παραγωγή (deux fois dans le CD, en DN 649 B et 593 D, cf. PROCLUS, *El. theol.* 98 et *Theol. plat.* V, 39 et H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita,* p. 81) que Denys emploie pour signifier la création, il n'implique pas un acte de volonté ou un commencement dans le temps. La production (παραγωγή) a un sens émanatiste dans le néoplatonisme et l'on s'est demandé si la doctrine de Pseudo-Denys sur la création était conforme à l'orthodoxie chrétienne.

1) B. Brons le met en doute (cf. *Gott und die Seienden*, p. 198 : «Der sachliche Dissensus dürfte nicht nur im Hinblick auf die Grundzüge ihrer Schöpfungslehre feststehen, er erweist sich auch im Sprachgebrauch des Begriffes παραγωγή selber» (p. 198). 2) A l'opposé, W. Völker, après avoir rappelé l'emploi de παράγω et παραγωγή dans la tradition chrétienne (cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Cant., Or.* VI,

L'émission (προβολή) de l'être est première et *la première de toutes les participations est l'être* :

> Plus principiellement que tout le reste, semble-t-il, Dieu est célébré à bon droit comme *«Celui qui est»* d'après le plus ancien de ses autres dons, possédant d'avance et éminement la préexistence et la surexistence, il a posé d'avance l'être de tout, je veux dire le fait même d'être en soi, et par le fait même d'être, il a fait être n'importe quel étant. Et certes, tous les principes des étants, participants à l'être, sont et sont principes, ils sont d'abord et sont ensuite principes (DN V, 5, 820 A).

Le mode de production des étants est ici précisé :

– Dieu ou Celui qui est (ὁ ὢν)

– a posé d'avance l'être de tout (προϋπεστήσατο), je veux dire le fait même d'être en soi (αὐτὸ καθ'αὐτὸ τὸ εἶναι),

– et par le fait même d'être, il a fait être[26] n'importe quel étant (καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὂν ὑπεστήσατο).

De même que c'est «par le fait même d'être» (τῷ εἶναι αὐτῷ) que la Bonté produit tout ce qui est, de même, c'est «par l'être lui-même» (τῷ αὐτῷ εἶναι) que l'Être fait être n'importe quel étant. Il y a donc un rôle médiateur de l'être, comme participation en soi, dans la production des étants.

Mais il y a aussi un rôle médiateur de l'être par rapport aux autres participations en soi. Toutes les participations participent d'abord à l'être avant d'être principes de ceci ou de cela : «Ces participations en soi participent d'abord elles-mêmes à l'Être et sont d'abord par le fait même d'être, et ensuite elles sont principes de ceci ou de cela et c'est par la participation à l'être qu'elles sont et qu'elles sont participées» (DN V, 5, 820 C). Ce qui signifie qu'une participation comme la vie ou la sagesse participe d'abord à l'être avant d'être principe de vie ou de sagesse pour les étants. Il y a un «d'abord», la participation de toutes les participations à l'être, et un «ensuite», le fait d'être principes précisément parce qu'elles sont.

Au § 6, dans le texte cité précédemment sur la Plus-que-Bonté et le centre du cercle, Denys établit une seconde hiérarchie de l'être[27] et distingue :

---

885 D, GNO VI, p. 174 ; *Opif.* 16, I, 184 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* 28, 16 ; PG 36, 48 AB : καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγών) soutient qu'il faut comprendre Denys à partir de la tradition chrétienne (W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei pseudo-Dionysius Areopagita,* Wiesbaden, 1958, p. 45, n° 2). 3). E.,von Ivánka, dans *Plato christianus*, soutient la même thèse.

[26] Il faut noter l'emploi de ὑφιστημι, comme à propos du Bien.

[27] Dans le chapitre IV, Denys avait déjà fait une distinction que l'on pourrait nommer «ontico-ontologique» entre «l'étant», «sa participation à l'Être» et «son être» : *«L'étant dans la mesure de sa participation à l'Être,* il est vrai qu'il existe et c'est *grâce à cette participation* que se conservent et se maintiennent tout ensemble la totalité de son être et ce qui est en lui de non-étant» (τὸ ὅλως εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν αὐτοῦ) (DN IV, 20,

1. l'être même (καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι)
2. et les principes des étants (καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαί)
3. tous les étants (καὶ τὰ ὄντα πάντα)
4. tout ce qui est maintenu dans l'être de quelque façon que ce soit (καὶ τὰ ὁπωσοῦν τῷ εἶναι διακρατούμενα) et cela d'une façon absolue, conjointe et unitaire (καὶ τοῦτο ἀσχέτως καὶ συνειλημμένως καὶ ἑνιαίως).

Il fait donc une différence ontico-ontologique entre l'être et les étants[28] ; et une autre distinction entre les «principes des étants» et les étants dans leur particularité ; quant à «tout ce qui est maintenu dans l'être de quelque façon que ce soit», ce «tout» englobe aussi bien les qualités que les accidents.

Or Denys dit que tout cela vient de l'être et est contenu dans l'être «d'une manière unitaire» et, pour expliquer cet ἑνιαίως, il fait une double comparaison, arithmétique et géométrique, entre l'unité et les nombres, le centre du cercle et le cercle :

> Comme, dans la Bonté, l'être est contenu d'une façon absolue, conjointe et unitaire, ainsi, dans l'unité, tout nombre préexiste selon la forme de l'Un (ἑνοειδῶς), et, dans le centre, toutes les lignes du cercle subsistent ensemble selon une seule union et le point possède en soi toutes les lignes droites unies, sous la forme de l'Un (ἑνοειδῶς), les unes avec les autres et avec l'unique principe dont elles ont émané. Et dans le centre lui-même elles ne font absolument plus qu'un (παντελῶς ἥνωνται) (DN V, 6, 821 A).

Nous reviendrons sur ce texte et sur le § 7 à propos de l'union sans confusion[29] des paradigmes entre eux.

Enfin, au § 8, après avoir envisagé tout dans la *Cause de tout*, Denys montre tous les étants qui procèdent d'elle : la hiérarchie céleste depuis les Puissances les plus vénérables jusqu'au degré le plus inférieur des anges, et, ensuite, les âmes. Aux unes, *Celui qui préexiste* donne le meilleur de l'être, aux autres, un degré inférieur d'être :

> D'une part, il donne *la part d'honneur de l'être* aux essences les meilleures, celles que les Oracles appellent *éternelles*[30]. D'autre part,

---

721 A). Voir *infra*, IIe Partie, ch. XII. *L'union au-delà de l'intellect,* DN V, 6, 820 C-821 A, p. 255.

[28] P. Hadot montre, dans son livre sur *Porphyre et Victorinus,* t. I, Paris 1968, que Porphyre, auteur du *Commentaire du Parménide,* fait la distinction entre l'Être et l'étant (p. 112, 360 et 413), et il affirme, dans son article sur «Porphyre» dans l'*Encyclopaedia universalis*, t. 18, 1989, p. 742 : «Pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, l'être-infinitif est clairement distingué de l'être participe... Cette distinction se retrouvera dans le *De hebdomadibus* de Boèce au Moyen Âge. Elle reparaîtra sous une forme nouvelle dans la pensée de M. Heidegger». On peut ajouter que cette distinction entre l'être et l'étant apparaît avant Boèce (si l'on date l'apparition du *Corpus dionysien* de la fin du Ve ou du début du VIe siècle) chez Denys.

[29] Cf. IIe Partie, ch. XII, DN V, 7, 821 B-C : *L'union sans confusion,* p. 256-258.

[30] Ps 23, 7 et 9.

> l'être lui-même ne manque jamais à tous les étants et l'être lui-même vient de *Celui qui préexiste* (DN V, 8, 821 C-D).

Il y a donc une hiérarchie des êtres qui correspond au don de l'être qui leur est fait : «la part d'honneur de l'être» est donnée «aux essences les meilleures»,

– les Puissances célestes reçoivent «l'être et l'être déiforme» (τὸ εἶναι καὶ τὸ θεοειδῶς εἶναι),

– les âmes , «l'être et l'être bien» (τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι),

– quant aux étants, «l'être lui-même ne (leur) manque jamais» (τὸ δὲ εἶναι αὐτὸ τῶν ὄντων πάντων οὐδέποτε ἀπολείπεται).

2.2. Autres exemples de participation

Les autres exemples de «participation» sont la Lumière, en DN IV, 4, 697 B, la Paix, en DN XI, 1, 949 A – ces deux exemples seront étudiés plus loin – et la Beauté, déjà cité à propos de la communication[31] :

> Cependant on ne peut pas distinguer le beau et la beauté dans la Cause qui comprend la totalité. En effet, s'il s'agit de tous les étants, distinguant ces deux termes entre *participations et participants,* nous appelons «beau» ce qui *participe* à la beauté, et «beauté» *la participation* à la Cause qui rend beaux tous les êtres beaux (DN IV, 7, 701 C).

Il y a une double «participation» :

– celle de la «beauté» qui est «la participation à la Cause qui rend beaux tous les êtres beaux»

– et celle du «beau» «qui participe à la beauté».

– Le troisième terme est la Cause de tout embellissement : c'est «le Beau suressentiel (qui) est appelé "Beauté" en raison de l'embellissement qui, à partir de lui, se communique à tous les étants, selon la mesure propre à chacun» (701 C).

Ces trois étages de la participation se retrouveront à propos de tous les noms divins.

3. La réalité participée demeure imparticipable

3.1. DN II, 7, 645 A

Cette opposition entre la réalité divine qui est inconnaissable, imparticipable en elle-même et connue seulement «à partir des participations et des participants» se retrouve au § 7 :

> en effet toute réalité divine, et même ce qui nous en a été manifesté, nous est *connue seulement par ses participations.* Ce qu'elle peut être en elle-même, selon son principe propre et son fondement, dépasse (toute) intelligence, toute essence et toute connaissance.

[31] Voir *supra,* p. 71.

Il y a participation aux communications ou aux dons de la Cause imparticipable, mais il n'y a pas de ressemblance entre les participants et la Cause imparticipable, bien au contraire il y a dissemblance entre elle et eux. D'où la remarque du § 8 : «Il n'y a pas d'exacte ressemblance entre les effets et les causes, mais, d'une part, les effets portent les images reçues des causes, mais la Cause en elle-même demeure séparée et établie au-delà des effets, selon la nature de son propre principe» (DN 645 C).

L'opposition entre les participations de la Cause et la Cause elle-même qui demeure imparticipée est reprise au chapitre XII.

3.2. DN XII, 4, 972 B

> Mais puisque Celui qui est cause de tout est, selon l'unique surabondance qui dépasse tout, plus que rempli de tout, il est célébré comme *«Saint des saints»*[32] et les autres (noms)[33], en tant (qu'il est) la Cause, si l'on peut dire[34], débordante et la transcendance absolue. Car, dans la mesure où les étants, les choses qui sont saintes, divines, seigneuriales ou royales dépassent celles qui ne le sont pas, et les *participations en soi, les choses qui y participent,* dans la même mesure Celui qui est au-dessus de tous les étants est établi au-dessus de tous les étants, et *la Cause imparticipée, au-dessus de tous les participants et de toutes les participations*[35].
>
> Mais les *Oracles* appellent *saints*[36], *rois*[37], *seigneurs*[38] et *dieux*[39] les ordonnances les plus principielles dans chaque (hiérarchie), à travers lesquelles les deuxièmes ordonnances *participant aux dons* qui viennent de Dieu, multiplient la simplicité de la distribution de ces dons, à propos de leurs propres différences ; dont les toutes premières (ordonnances) ramènent la diversité à leur propre unité, providentiellement et divinement (DN XII, 4, 972 B).

La «simplicité» (ἁπλότης) de la distribution des dons de Dieu reçus par les premières ordonnances est multipliée par les secondes ordonnances qui les reçoivent selon leur différence (διαφορά) propre, mais la diversité (ποικιλία) des secondes ordonnances est ramenée à l'unité (πρὸς τὴν ἑνότητα) des premières par celles-ci. C'est tout le processus de la

---

32 Cf. Dn 9, 24 ; Is 6, 3.

33 Les «autres» noms sont les noms redoublés, exprimant un superlatif, comme «Roi des rois», «Seigneurs des seigneurs» et «Dieu des dieux» qui qualifient la «Cause de tout» dans sa transcendance et sa surabondance. Quant aux titres simples comme «saints», «rois», «seigneurs» et «dieux», ils qualifient seulement les premières ordonnances de chaque hiérarchie.

34 L'expression ὡς ἄν τις φαίη est un stéréotype qui apporte une nuance d'excuse pour introduire une terminologie philosophique, ici : ὑπερβλύζουσαν αἰτίαν καὶ ἐξῃρημένην ὑπεροχήν. Il faut noter l'accumulation des termes en ὑπερ- dans ce paragraphe.

35 Cf. DN II, 5, 644 B.

36 Cf. Lv 11, 44 ; Mt 27, 52 ; I Th 3, 13 : II Th 1, 10, Ap 16, 6 ; 18, 20.

37 Cf. I P 2, 9 ; Ap 5, 10 ; 31, 28.

38 Cf. Nb 11, 28 ; Ep 6, 5 ; Col 3, 22 ; I Tm 6, 1.

39 Cf. Ps 81, 6 ; Jn 10, 34-35.

transmission hiérarchique que Denys esquisse ici : il y a à la fois une multiplication des dons reçus à cause de la différence de ceux qui les reçoivent et une réduction à l'unité de la diversité des secondes ordonnances par les premières.

De nouveau il faut distinguer trois choses : les participations en soi, comme la Sainteté, la Déité et la Seigneurie, les choses qui y participent, c'est-à-dire les choses saintes, divines et seigneuriales, et la Cause imparticipée, au-dessus de tous les participants et de toutes les participations», c'est-à-dire le «Saint des saints», le «Dieu des dieux» et le «Seigneur des seigneurs». Que sont exactement ces participations en soi ?

B. LES PARTICIPATIONS EN SOI

Les participations en soi sont tous les attributs qui forment cette région intermédiaire entre la Cause transcendante et ceux qui y participent, ils sont semblables aux idées platoniciennes.

L'existence séparée des idées αὐτὰ καθ'αὐτὰ était une doctrine commune de toutes les écoles de tendance platonicienne[40]. Ce qui diffère c'est la manière de concevoir cette existence séparée. Pour Proclus, les idées sont αὐθυπόστατα[41]. Pour Denys, Dieu est la seule cause. D'un côté, Proclus établit une distinction entre les hénades et le monde intelligible[42], mais de l'autre, il accentue la continuité entre les archétypes, par exemple la triade être-vie-intellect, et le réel, comme l'âme et corps.

1. Les noms et les idées

La tentative de Völker[43] d'introduire une distinction entre les «noms» et les «idées» est fort discutable. Cette tentative insère Denys dans la tradition philonienne et patristique, mais ne rend pas compte de sa pensée.

---

[40] Cf. Proclus : les quatre premiers livres du *Commentaire sur le Parménide* en particulier II, 179-182 (Cousin², col. 730-732) et Denys : DN V, 5, 820 ABC ; 8, 824 C ; DN XI, 6, 953 CD.

[41] PROCLUS, *El. theol.* 40 ss.; p. 42 Dodds.

[42] Cette distinction est fortement accentuée dans les *Éléments de Théologie*, peut-être à cause de Jamblique qui avait introduit entre l'Un et le νοητόν un second Un qui permettait le passage vers l'être et le multiple. Sur les hénades : *El. theol.* 113 ss.

Dans les œuvres de la maturité, la *Théologie platonicienne* et le *Commentaire sur le Parménide,* cette distinction s'atténue : les hénades demeurent transcendantes par rapport à la triade intelligible être-vie-intellect.

[43] W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita*, Wiesbaden 1958.

Corsini[44] a critiqué cette distinction à partir de différents textes du *Corpus dionysiacum* : 1. DN V, 8, 824 C où Denys affirme que les idées existent en Dieu, qu'elles sont des actes de volonté (θελήματα) selon lesquelles Dieu a créé les choses. Entre Dieu et le monde des substances individuelles, il n'y a que la réalité intelligible qui, d'un côté manifeste Dieu, et, de l'autre, explique le monde sensible dont elle est la cause paradigmatique.

2. DN XII, 4, 972 AB n'a pas de sens si on accepte la thèse de Völker.

Comme Dieu est la «cause imparticipée» des νοητά, ainsi ceux-ci sont les causes (ἀρχαί, αἰτίαι) des êtres particuliers.

3. EP. IX, 2, 1108 BCD : Exemple du feu qui est appliqué

– aux manifestations sensibles de Dieu, selon la cause (κατ'αἰτίαν),

– aux intelligibles (τὰ νοητὰ τοῦ θεοῦ λόγια), selon la subsistence (καθ' ὕπαρξιν),

– et aux anges (τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν ἀγγέλων), selon la participation (κατὰ μέθεξιν).

La présence de la première triade proclienne[45] (αἰτία, ὕπαρξις, μέθεξις) montre qu'il y a une distinction réelle entre les trois réalités. Ainsi il y a, à chaque fois, une réalité intermédiaire entre la Cause imparticipée et les participants, qui est celle des participations en soi ou des intelligibles (νοητά).

Les νοητά sont les réalités créées. Dieu est cause créatrice (ὑποστάτις, αἰτία), créateur (ὑποστάτης), non seulement de tous les êtres, mais également des attributs-archétypes, en général :

DN V, 8, 824 C :	Παραδείγματα δέ φαμεν
DN V, 10, 825 B :	αὐτοαιών
DN VII, 1, 868 A :	αὐτοσοφία
DN VIII, 2, 889 D :	αὐτοδύναμις
DN IX, 6, 913 D :	αὐτοομοιότης
DN IX, 10, 917 A :	αὐτοισότης
DN X, 3, 940 A :	χρόνος-αἰών
DN XI, 2, 949 C :	αὐτοειρήνη

Dieu crée par le moyen des archétypes[46] qui ont une causalité exemplaire par rapport aux êtres individuels[47]. Denys ne semble pas faire une différence substantielle entre deux actes créateurs de Dieu : les deux

[44] E. CORSINI, *Il Trattato «De divinis nominibus» dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide,* Torino 1962, p. 137-140.
[45] Cf. W. VÖLKER, *Kontemplation*, p. 123.
[46] Cf. DN V, 8, 824 C.
[47] Cf. DN VII, 4, 872 C ; DN II, 8, 645 C-D.

verbes ὑφίστημι et παράγω[48] sont synonymes comme en DN IV, 23, 725 A ; cependant il y a une prédilection de Denys pour ὑφίστημι[49] lorsqu'il se refère à la création des intelligibles.

2. La causalité divine et la transcendance divine

Le texte le plus explicite sur l'équivalence du concept de transcendance et celui de création est DN XI, 6, 953 C à propos de l'objection de Timothée qui avait révélé une *contradiction* dans le fait que Denys :

a) d'un côté, affirme que Dieu *est* la vie en soi, l'être en soi, etc.,

b) et, de l'autre, affirme que Dieu est le *créateur* de ces intelligibles.

Denys répond : non, il n'y a pas de contradiction :

a) d'un côté, Dieu est la *cause* de tous les êtres, dont les participations en soi ou les νοητά préexistent en lui,

b) de l'autre, Dieu est *transcendant* à tous les êtres. Mais les attributs divins sont les êtres qui existent en premier (τὰ πρώτως ὄντα).

Lisons le texte de DN XI, 6, 953 C-956 A :

> OBJECTION : «Mais puisqu'une autre fois déjà tu m'as demandé par lettre ce qu'au juste j'appelle *"l'être en soi"*, la *"vie en soi"*, la *"sagesse en soi"*, et que tu t'es posé la question – me dis-tu –, comment j'appelle Dieu, tantôt *"vie en soi"*, tantôt *"fondateur de la vie en soi"* [50], j'ai jugé bon, saint homme de Dieu, de répondre encore à cette question (que tu te poses) à mon propos».
>
> RÉPONSE : «Et d'abord – pour reprendre cette fois encore ce que j'ai mille fois répété –, il n'y a pas de contradiction à appeler Dieu *"puissance en soi"*[51] ou *"vie en soi"* et (à l'appeler) *"fondateur de la vie en soi"* ou de la *"paix"* ou de la *"puissance (en soi)"*. De ces termes, en effet, les uns lui sont attribués à partir des étants et surtout des étants primordiaux comme à la Cause de tous les étants, et les autres comme à Celui qui, au-dessus de tous (les étants) et même des étants primordiaux, surexiste suressentiellement».
>
> OBJECTION : «Mais qu'est-ce donc – demandes-tu – que nous appelons *"l'être en soi"*[52] ou la *"vie en soi"* ou toutes les (autres réalités) que nous affirmons être de façon absolue et principielle et avoir reçu de Dieu leur existence primordiale ?»
>
> RÉPONSE : «Ceci, disons-nous, n'est pas contourné mais droit et susceptible d'une explication toute simple.
>
> Nous ne prétendons pas, en effet, (qu'existe)
>
> – une certaine essence divine ou angélique, (à savoir) l'"être en soi", (qui serait) la cause de l'être de tous les étants – car, de l'être de tous les étants et (de celui) de l'être, le Suressentiel seul est Principe, Essence et Cause –,

[48] Cf. E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus* (trad. fr.), Paris 1990, p. 252 n. 5, sur l'emploi de παράγειν par Denys.

[49] Fréquence du terme dans le chapitre V *Sur l'Être*.

[50] αὐτοζωή : cf. DN 645 D ; 820 AB ; 856 ABC ; 948 C ; 953 B3 C3 D2.

[51] αὐτοδύναμις : cf. DN 717 C ; 889 D ; 948 C ; 953 C.

[52] αὐτοεἶναι : cf. DN 856 B ; 948 C ; 953 BC2 D.

> – ni (qu'existe) une autre divinité productrice de vie, en dehors de la Vie plus que divine, Cause de tout ce qui vit et de la "vie en soi",
> – ni, en résumé, (qu'il existe) des essences et substances principes et productrices des étants – que certains ont, dans leurs élucubrations au petit bonheur, présentées comme dieux et créateurs des étants, (ces dieux) que, pour parler clair et net, *"ni eux-mêmes n'avaient connus"* puisque aussi bien ils n'existent pas, *"ni non plus leurs pères"*[53]».

Denys avait déjà fait la critique de la théorie néoplatonicienne des divinités intermédiaires à propos du Bien, de l'Être, de la Vie et de la Sagesse en DN V, 2, 816 C :

> Mais (notre discours) n'affirme pas qu'autre soit le Bien, autre l'Être, autre la Vie ou la Sagesse, ni qu'il y ait de multiples causes et différentes divinités productrices de choses différentes, (les unes) supérieures et (les autres) inférieures, mais qu'à *un seul Dieu* appartiennent les processions toutes bonnes comme les dénominations divines célébrées par nous[54].

Il n'y a pas de divinités intermédiaires : l'être en soi n'est pas une essence angélique cause de l'être des étants, ni la vie en soi, cause de la vie des vivants.

Qu'est-ce alors que l'être en soi ou la vie en soi ?

Définition de l'être en soi de deux façons : principielle et participée

> Mais, (ce que) nous appelons *«être en soi»*, *«vie en soi»* et *«divinité en soi»*, (c'est) – de façon principielle, divine et causale, l'unique principe et cause au-delà du principe et de la cause de tous (les étants) – et, de façon participée, les puissances providentielles émanées du Dieu imparticipable[55], *«production d'être en soi»*, *«vivification en soi»*, *«divinisation en soi»*[56], (par quoi) les étants, en y participant autant qu'il leur convient, sont appelés et sont (réellement) étants, vivants et pleins de Dieu, – et ainsi du reste.
> C'est pourquoi, des premières d'entre elles, le Bon est dit être le fondateur, puis de celles d'entre elles qui sont totales, puis des partielles, puis des étants qui y participent totalement, puis de ceux qui y participent partiellement.

La distinction entre l'unicité du principe et de la cause (τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν) et la multiplicité des puissances émanées de Dieu (τὰς ἐκδιδομένας ἐκ θεοῦ προνοητικὰς δυνάμεις) correspond encore une fois à la distinction entre la Permanence simple et la procession multiple et non entre un monde des idées et leurs réalisations sensibles. Il faut noter la répétition de l'adjectif «unique» (μία) : il y a un principe au-delà de tout principe «unique»

---

[53] Dt 8, 3. 16 ; 32, 17.
[54] Cf. JULIEN, *Épître* 111, p. 190, 10 et E. VON IVÁNKA, *Plato christianus*, p. 251.
[55] Cf. DN II, 5, 644 B.
[56] Cf. DN II, 7, 645 A.

(μίαν ἀρχὴν), comme il y a une «nature unique (μίαν... φύσιν) et simple de l'Union pacifique» (§ 2).

Dieu est plus-que-Dieu et fondateur de la Divinité en soi, plus-que-Bon et fondateur de la Bonté en soi

> Mais à quoi bon m'étendre là-dessus ? Puisqu'aussi bien certains parmi nos saints et divins docteurs appellent fondateur à la fois de la *«bonté en soi»*[57] et de la *«divinité (en soi)»*[58] le plus que Bon et plus que Dieu, disant que la *«bonté en soi»* et la *«divinité (en soi)»*, c'est le don bienfaisant et déifiant qui a procédé de Dieu, et la *«beauté en soi»*, (à la fois) l'effusion embellissante en soi et la beauté totale et la beauté partielle et (les étants) totalement beaux et partiellement beaux et (ainsi de) toutes les autres choses dites ou à dire sous le même mode et qui signifient des providences et des bontés participées par les étants, procédant par une effusion sans réserve du Dieu imparticipable, et surabondantes, de sorte qu'en toute rigueur de termes Celui qui est cause de tout soit au-delà de tout et que Ce qui est au-delà de l'essence et de la nature transcende absolument les (étants qui sont) selon n'importe quelle essence et nature.

Ainsi on retrouve l'affirmation du Dieu Cause de tout qui est en même temps le «*Dieu imparticipable*», comme en DN II, 7 et en DN XII, 4.

Le caractère imparticipable du «Premier» se trouve déjà chez Proclus, mais l'originalité du Pseudo-Denys est d'avoir nié les intermédiaires pour affirmer l'unicité de la Causalité divine, mais, ce faisant, il a rendu plus difficile à penser ce «Suressentiel (qui) seul est Principe, Essence et Cause».

C. LA PARTICIPATION CHEZ PROCLUS

La conception dionysienne de la participation à la fois est proche de celle de Proclus et s'en éloigne.

Pour Proclus, les νοητά ne sont pas seulement les modèles, mais les causes des choses[59]. Il y a trois sortes de causes : παραδειγματικά, ποιητικά, τέλεια. Dans les *Éléments de Théologie,* le traité des hénades, qui commence au *théorème 113* et se poursuit jusqu'au *théorème 165,* montre la relation de la pluralité des dieux avec l'Un, qui est dieu, et avec la pluralité des êtres dont les hénades sont les «causes-principes». Toute hénade, en tant qu'hénade, est connaturelle à l'Un et, en tant que parfaite, elle est connaturelle au Bien (113).

---

[57] αὐτοαγαθότης : cf. DN 636 C ; 956 A2 ; EP 2, 1068 A.

[58] αὐτοθεότης : cf. DN 953 D.

[59] PROCLUS, *In Parm.* V (Cousin 2 col. 983, l. 1-5) : parallèle DN IV, 10, 705 D. Voir W. THEILER, *Die Vorstellung des Neuplatonismus,* Berlin 1930, p. 165 ss.

Dans le *théorème 123*, Proclus affirme la connaissance» de «l'ordre divin» par ses «participants», mais, en même temps, le caractère imparticipable du «premier». Selon René Roques, c'est cette distinction triadique entre l'imparticipable, le participé-participable et le participant qui fonde la hiérarchie : «Tous les ordres de la réalité se divisent en trois termes (εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα) : le premier est proprement imparticipable (ἀμέθεκτος) et reste en soi-même ; le deuxième est participable (μεθεκτός) ; le troisième est participant du second (μετέχων). Il semble que Proclus insiste davantage sur cette distinction réciproque des termes que sur l'unité de la procession qui les produit. Chacun d'eux forme un ordre. Et l'ensemble des trois termes que relient le mouvement processif (πρόοδος) et le mouvement de conversion (ἐπιστροφή) représente une hiérarchie (διακόσμησις ou διάκοσμος)»[60]. L'ordre divin, en tant qu'imparticipable, est inconnaissable, mais, en tant que participé, est connu par ses participants :

> L'ordre divin entier est en lui-même ineffable et inconnaissable pour tous ses dérivés en raison de son unité suressentielle, mais il est *compréhensible et connaissable par ses participants*. C'est pourquoi *seul le premier est totalement inconnaissable en tant qu'il est imparticipable*[61].
>
> Toute connaissance qui use de la raison est connaissance des êtres et c'est en eux qu'elle saisit la vérité, car elle vise des objets et consiste en des axes de pensée. Mais les dieux sont au delà de tous les êtres[62], le divin n'est ni objet d'opinion, ni objet de raison dianoétique, ni intelligible. Tout être, en effet, est ou bien sensible et pour cette raison objet d'opinion, ou bien être authentique et pour cette raison intelligible, ou encore intermédiaire entre ces deux ordres, c'est-à-dire à la fois être et genèse et pour cette raison objet de pensée dianoétique. Si donc les dieux sont suressentiels et subsistent antérieurement aux êtres, il n'est à leur sujet *«ni opinion, ni science ou connaissance dianoétique, ni pensée»*[63].
>
> Toutefois, à partir des êtres qui leur sont suspendus, les caractères distinctifs des dieux peuvent être connus tels qu'ils sont, et cela de façon rigoureuse. *Car les différences des participants ont leur loi de division dans les caractères distinctifs des participés*[64]. *Et ni chaque être ne*

---

[60] R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 73. À la note (3), l'auteur fait remarquer : «Cette doctrine est plusieurs fois reprise au cours de l'œuvre de Proclus. On la trouvera, par exemple, dans *In Parmenidem*, col. 1070, 27-31. Nous voyons donc clairement les trois termes de la première triade et leur rôle respectif : 1° l'Un imparticipé ; 2° l'Hénade participée par l'Être ; 3° l'Être qui participe à l'hénade. Sur les systèmes triadiques, leur origine et leur fortune avant Denys et même avant Platon, voir J. LINDSAY, "Le système de Proclus", dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 28 (1921) 504-506».

[61] Cf. *El. theol.* 116.

[62] Cf. *El. theol.* 115.

[63] Cf. PLATON, *Parm.* 142 a.

[64] Dans la diffférence des caractères des dieux, toute diversité des êtres se trouve prescrite *a priori*, comme dans sa loi génératrice. Cf. *El. theol.* 135, 136, 162 ; *Theol. plat.* III, 13 (P. 141-142, Saffrey-Westerink, t. III, p. 47)48).

> *participe au divin tout entier,* puisqu'il est impossible de former un seul ordre avec *des êtres dissemblables sous tous rapports*[65], ni n'importe quel sujet ne participe au hasard à n'importe quel dieu, mais à chaque dieu est attaché ce qui lui est *connaturel* et c'est de ce dieu qu'il procède[66] (*théorème 123*).

La différence entre Denys et Proclus apparaît ici clairement et l'on peut même se demander si ce n'est pas ce «théorème» ou cette «proposition» des *Éléments de Théologie* que vise particulièrement Denys.

Pour Proclus, «le divin tout entier» englobe la pluralité des dieux. Chaque être «ne participe pas au divin tout entier», mais au dieu auquel il est «attaché» et qui lui est «connaturel», c'est-à-dire le «dieu dont il procède».

Pour Denys, il n'y a qu'«*un seul Dieu*» et c'est «le caractère uni et un (ἡνωμένος καὶ ἕν) de la Déité toute entière que d'être participée pleine et entière, par chacun des participants et non point jamais, par aucun d'eux, de façon partielle». L'affirmation de la participation de la Déité toute entière[67] par chacun de ses participants centre l'univers dionysien autour du Dieu-Un, comme un cercle autour de son centre.

D'autre part, comme le fait remarquer E. von Ivánka, il y a une immédiateté de la participation de la Déité par les étants qui détruit la multiplicité des intermédiaires du monde néo-platonicien, les êtres spirituels ou intellectuels étant appelés à une «imitation» de Dieu qui demeure leur origine et leur fin commune.

Il s'ensuit également qu'il y a une ressemblance entre la cause et l'effet, même si cette ressemblance n'est pas «exacte». Ce point de similitude dans la participation de l'effet à la cause fonde la possibilité d'une analogie. Cependant la dissemblance est plus grande encore que la ressemblance car, s'il y a ressemblance de l'effet avec la cause, la cause elle-même reste séparée et inconnue et cette incognoscibilité de la cause montre, accroît et fonde la dissemblance de l'effet.

---

[65] Cf. *El. theol.* 29.

[66] Cf. *El. theol.* 118.

[67] Cette affirmation dirigée contre Proclus a également une tradition théologique : c'est l'affirmation depuis Athanase de l'unité des trois Hypostases dans l'opération divine *ad extra* (on ne peut séparer l'œuvre du Père du Fils ou de l'Esprit ou dire que l'on participe à l'une Hypostase particulière en dehors des deux autres).

CHAPITRE IV

L'ANALOGIE

Si la participation aux dons divins dépend, selon Denys, de la capacité des participants, comment celle-ci est-elle établie ? Nous touchons un des points importants de la pensée dionysienne, qui fonde sa vision hiérarchique du monde. Quelle est cette capacité ? Est-elle déterminée par avance ou bien est-elle relative à la liberté spirituelle ?

A. LES EXPRESSIONS DE L'ANALOGIE

Tout d'abord il faut noter, avec Vladimir Lossky[1] dont je suis les remarques, qu'il y a plusieurs expressions de l'analogie[2] qui expliquent précisément ces nuances :

1. κατ' ἀναλογίαν

Denys emploie l'expression κατ' ἀναλογίαν pour indiquer la proportion ou la mesure, mais aussi la faculté, l'aptitude ou la capacité pour chaque être de participer à sa cause. En ce sens l'expression κατ' ἀναλογίαν : «selon la proportion » ou, d'après la traduction de V. Lossky, «selon la capacité», est synonyme de κατὰ δυνατόν : «selon le pouvoir».

Il y a six emplois de κατ' ἀναλογίαν dans le *Corpus dionysiacum* :

CH III, 2, 165 B : «Ils reçoivent de lui (Dieu) l'empreinte qui convient *proportionnellement* à chacun des saints esprits(κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν ἱερῶν νόων ἀναλογίαν)»[3].

CH III, 3, 168 A : «chaque ordre de la disposition hiérarchique est élevé *à la mesure de ses propres pouvoirs* (κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν) vers la coopération avec Dieu»[4].

---

[1] V. LOSSKY, «La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite», *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* (*AHLDMA*), Paris 1930, 279-309.

[2] 'Αναλογία (26 emplois) : CH 140 A, 165 B2, 168 A, 177 C, 257 C, 257 D, 273 A, 293 A, 305 C, 332 B, EH 372 D, 400 B, 432 C, 476 C, 477 C, 480 A, 500 D, 504 A, 513 D, 537 C, DN 588 A, 696 C, 701 A, 705 C, 872 C, 897 A ; 'Ανάλογος, - ως (48 emplois dont MT 1033 C) : CH 121 BC, 124 A, 164 D, 180 C, 209 C, 260 C, 273 A2 C, 285 A, 292 C, 301 ABC, 336 A, EH 373 A, 377 A2, 429 A, 445 B, 477 AD, 480 B, 501 BC2D, 504 D, 505 D, 516 B, 532 BCD, 536 C, 537C, 560 B ; MT 1033 C ; ἀναλογικός : DN 825 A.

[3] DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste,* traduction et notes de M. de Gandillac, SC 58 bis, Paris, 1970, p. 89.

[4] *Ibid.*, p. 93.

CH IX, 2, 257 D : «suivant la capacité sacrée de chacun des illuminés divins» «Le saint ordre des archanges... nous les manifeste *proportionnellement aux saintes aptitudes* qui permettent à chaque être (κατὰ τὴν ἱερὰν ἑκάστου ... ἀναλογίαν) de recevoir la lumière»[5].

DN I, 1, 588 A : «C'est selon la mesure proportionnée à chaque intellect (κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἑκάστου τῶν νοῶν) que les choses divnes se dévoilent et se donnent à contempler».

DN IV, 2, 696 C : «...de s'élever ... et de participer, selon leur propre capacité (κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν), aux illuminations qui en jaillissent, et d'avoir part, autant que possible, au don qui conforme au Bien».

DN IV, 5, 701 A : «(le Bon) les attire en avant, selon leur capacité à regarder en haut (κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν)».

2. *πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας*

L'expression πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας est employée deux fois avec le verbe «définir».

– Tout d'abord dans la *Hiérarchie céleste* dans un passage très remarquable sur la création et la providence :

> C'est par bonté que la Théarchie suressentielle, ayant posé toutes les essences des êtres, les a produites à l'être. Car ce qui appartient en propre à la Cause de tout et à la Bonté omniprésente est d'appeler les êtres à entrer en communication avec elle *dans la mesure particulière où chacun en est capable* (CH IV, 1, 177 C)[6].

La traduction de M. de Gandillac ne fait pas ressortir le verbe «ὁρίζω : définir, déterminer» et il serait préférable de traduire comme Vladimir Lossky : *«dans la mesure où cela fut déterminé à chacun par sa propre analogie».*

L'acte de la Théarchie ne consiste pas seulement à «produire» ou à «poser les essences des êtres», mais également à les «appeler à entrer en communication avec elle». Cet appel pourrait laisser entendre une part de liberté dans la réponse, mais tout de suite après Denys ajoute : «dans la mesure où cela fut déterminé à chacun par sa propre analogie», ce qui signifie que la réponse est elle-même déterminée ou prédéterminée par la Providence :

---

[5] *Ibid.*, p. 130.

[6] Πρῶτον δ' ἁπάντων ἐκεῖνο εἰπεῖν ἀληθές, ὡς ἀγαθότητι πάσας ἡ ὑπερούσιος θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγεν. Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἑκάστῳ τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας. DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, traduction M. de Gandillac, *ibid.*, p. 93.

> Tous les êtres – conclut Denys – ont donc part à la providence jaillie de la Déité suressentielle et omnicausale. Ils ne seraient point, en effet, s'ils n'avaient part à l'essence et au principe des êtres (CH 177 C-D)[7].

La Déité suressentielle n'est pas seulement la Cause productrice de tout ce qui est, mais aussi la Providence qui fixe à chaque étant sa capacité ou sa mesure.

– Dans un autre passage de la *Hiérarchie céleste*, à propos de la participation limitée des inférieurs aux propriétés des supérieurs, Denys écrit :

> Dans l'ensemble la participation à la sagesse et à la connaissance appartient en commun à tous ceux des êtres intelligents qui sont déiformes, mais qu'elle s'opère de près et primordialement ou bien secondairement et à un degré inférieur, cela n'est plus commun à tous et se définit pour chacun *à la mesure de ses propres aptitudes* (ἀλλ'ὡς ἑκάστῳ πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας ὥρισται) (CH XII, 2, 293 A 2)[8].

L'expression est identique à celle du passage précédemment cité et il faut la traduire de la même façon : *«dans la mesure où cela fut déterminé à chacun par sa propre analogie»*.

Et Denys conclut : «en étendant cette définition à tous les esprits, on ne ferait point erreur»[9]. Ceci est donc vrai aussi bien pour les anges que pour les hommes.

3. *ἀναλόγως*

L'adverbe ἀναλόγως indique le fait que le don de Dieu est proportionnel à la capacité de le recevoir. Ainsi en DN IV, 20, 720 A, il s'agit de la présence du Bien qui s'étend jusqu'au dernier des étants et se mesure à la *«capacité de chacun à recevoir sa participation»*. Donc le Bien est présent à chaque être «d'une manière proportionnelle (ἀναλόγως)».

Le sens du terme ἀναλογία, qui signifie, d'une manière générale, la proportion, pose la triple question de la mesure du don, de la capacité du récepteur et de la connaissance «analogique» du Donateur par ses dons.

B. LE DON ET LA MESURE DES ILLUMINATIONS DIVINES

Dans la définition de la hiérarchie, en CH III, 1, 164 D, Denys conjugue l'idée d'une «tension» ou d'une «élévation vers le haut» proportionnelle

---

[7] Πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέχει προνοίας ἐκ τῆς ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεότητος ἐκβλυζομένης· οὐ γὰρ ἂν ἦν, εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετειλήφει. Traduction M. de Gandillac, *ibid.*, p. 93.

[8] DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, p. 146.

[9] CH 293 A-3.

(ἀναλόγως) aux illuminations reçues, et celle d'une participation selon la valeur (κατ' ἀξίαν) à la lumière de la Beauté :

> La hiérarchie, selon moi – dit Denys –, est un ordre sacré, une science, une activité s'assimilant, autant que possible, à la déiformité, et, selon les illuminations dont Dieu lui a fait don, s'élevant à la mesure de ses forces (ἀναλόγως) vers l'imitation de Dieu, et si la Beauté qui convient à Dieu, étant simple, bonne, principe de toute initiation, est entièrement pure de toute dissemblance, Elle fait participer chacun, selon sa valeur (κατ' ἀξίαν), à la lumière qui est en Elle, et Elle le parfait dans une très divine initiation en façonnant harmonieusement les initiés à l'immuable ressemblance de sa propre forme (CH III, 1, 165 A).

Cette définition de la hiérarchie a été longuement commentée par R. Roques[10], qui analyse les différentes hiérarchies de *L'univers dionysien* selon la triple perspective de l'«ordre», de la «science» et de l'«activité».

C'est la «déiformité» et l'«imitation de Dieu» ou encore l'«élévation» vers Dieu qui sont l'objet d'une «analogie» ou d'une «mesure», qui est fonction cette fois-ci non pas du don divin, mais de la «dignité» de celui qui le reçoit. Mais la «dignité» n'est-elle pas encore un don de Dieu ou, d'une manière plus précise, de la Beauté divine ? Car ce qui fait la «dignité» d'un être, c'est encore la participation de cet être à la lumière qui est dans la Beauté divine. Cependant la participation est ici d'un genre particulier : elle est l'objet d'une «initiation» par laquelle cet être acquiert la ressemblance avec la «forme» de la Beauté divine.

Si la réponse de l'homme à Dieu et par conséquent sa «dignité» dans l'ordre de la divinisation, a été mesurée «analogiquement» ou fixée «proportionnellement» au don reçu, peut-on encore parler de la liberté des êtres intelligents ?

C. L'ACCUEIL OU LA CAPACITÉ DU DON : LIBERTÉ ET DÉTERMINISME

1. Le problème du mal

On peut se demander s'il y a encore une place pour la liberté dans cette détermination de la capacité de chacun à recevoir la lumière divine. Pourtant, dans la *Hiérarchie ecclésiastique* (III, III, 3, 397 D-400 A), Denys précisera qu'en raison de leur libre arbitre, certains intellects, poussés par l'amour du mal, peuvent repousser la lumière divine. Il s'agit des démons.

Dans les *Noms divins* (IV, 23, 724 C), Denys précisera que ces anges ont reçu les mêmes dons que les autres, mais ils les ont laissé s'affaiblir

[10] R. ROQUES, *L'univers dionysien,* Paris 1954, voir pages 30, 37, 62, 84, 85, 92, 120, 208, 297.

pour redescendre au niveau des passions. Au reste, soit que les intellects se détournent de la lumière, soit qu'ils aient l'audace de vouloir la contempler sans purification préalable, ce sont eux qui sont coupables, la Lumière, quant à Elle, étant toujours «divinement prête aux dons de soi-même»[11].

Dieu n'est pas «cause du mal» : l'affirmation de Platon dans le *Xe Livre* de la *République* (617 e 5) demeure incontestée : «La responsabilité du choix est pour celui qui l'a fait : la Divinité en est irresponsable !»

2. *L'amour*

Il y a une autre relation à la liberté : c'est celle de l'amour. Notre capacité d'aimer est-elle aussi «mesurée» selon un ordre ?

Il y a, dans l'œuvre de Denys, deux textes très importants sur l'amour.

2.1. DN IV, 5, 700 D- 701 A

D'abord celui du chap. IV des *Noms divins*, où, commentant la phrase de Luc *parce qu'elle a beaucoup aimé* (Lc 7, 47), Denys écrit :

> Maintenant il nous faut célébrer la dénomination intelligible de «lumière»[12] donnée au Bien, et dire que le Bien est appelé «lumière intelligible»[13] parce qu'il emplit de lumière intelligible tout intellect supra-céleste, qu'il chasse toute ignorance et erreur de toutes les âmes où il aurait pénétré, qu'il leur donne part à toutes de sa lumière sacrée, qu'il purifie les yeux de leur intellect de l'obscurité de l'ignorance qui les couvre, qu'il fait lever et dessille les yeux appesantis par le poids pesant des ténèbres et qu'il leur donne part d'abord à un éclat modéré, puis, quand elles ont, pour ainsi dire, un avant-goût de la lumière, et qu'elles désirent davantage, il se livre davantage et brille avec plus d'abondance parce qu'elles ont *«beaucoup aimé»* [14], et toujours il les attire en avant, selon leur capacité[15] à regarder en haut (DN IV, 5, 700 D-701 A).

Il y a ici une «progression» dans la vision de la lumière :

– d'abord la purification des yeux de l'intellect par la lumière qui chasse l'obscurité de l'ignorance et ôte le poids des ténèbres,

– puis la participation à un goût modéré qui est un «avant-goût» de la lumière,

– puis, en retour, le désir de la lumière de la part de ces intellects,

---

[11] EH III, 3, 3, 400 A.

[12] Cf. p. 105, n. 15.

[13] Sur la lumière intelligible (φῶς νοητόν), PLATON, *Rep* VI, 507 e ; PLOTIN, *Enn.* IV 3 [27] 17 ; V 1 [10] 6 ; VI 7 [38] 16 ; ORIGÈNE, *De Principiis*, I, 2, 7.

[14] Lc 7, 47.

[15] M. de Gandillac traduit : «il augmente leur part et les illumine excellement parce qu'ils ont *"beaucoup aimé"*, enfin il ne cesse de les stimuler sur la voie du progrès *à la mesure de leur effort personnel* pour élever leur regard vers le haut».

– et enfin, en récompense ou en retour, une plus grande effusion de lumière et un plus grand attrait à lever les yeux vers le haut.

Il semble donc qu'il y a une relation en quelque sorte dialectique ou de réciprocité entre la Lumière intelligible et les intellects qui désirent la voir. Bien plus, ce désir est illustré par la parole évangélique que Jésus dit en parlant de la pécheresse : «*Il lui sera beaucoup pardonné parce qu'elle a beaucoup aimé*» (*Luc* 7, 47). Il y a donc une relation ou une «proportion» secrète entre la connaissance et l'amour, et c'est la réponse d'amour qui est déjà incluse dans l'ordre de «dignité» de chacun. L'«analogie» inclut l'amour.

2.2. DN I, 2, 589 A

L'autre passage se trouve dans le premier chapitre des *Noms divins*, où Denys montre la relation proportionnelle qu'il y a entre l'élan amoureux des âmes vers la lumière et le degré de lumière qu'elles ont reçu :

> Ces âmes qui, de façon ferme et constante, tendent les yeux vers les rayons qui les illuminent, et qui, dans un élan amoureux *proportionné* aux lumières qu'elles ont reçues, avec une prudence sacrée, prennent leur vol vers lui sagement et saintement (DN I, 2, 589 A).

Ici, il y a une stricte «proportion» entre l'«élan amoureux» et les «lumières» reçues, le «vol» des intellects et les «rayons » qui les attirent et les portent.

Dans les exemples cités, l'«analogie» est du côté de la réponse de l'amour qui est «proportionnelle» au *don reçu,* et non du côté du donneur qui se donne «tout entier» dans son don. L'analogie apparaît dans le mouvement de la conversion ou de l'élévation vers le Principe et non dans la procession des communications inépuisables de la Déité. Et pourtant, les «illuminations» sont «proportionnelles» à la capacité de les recevoir, ce qui veut dire que la «proportion» implique à la fois le mouvement de la procession et celui de la conversion, sans qu'on puisse les distinguer dans la hiérarchie qui est à la fois ascendante et descendante.

3. La célébration du Donateur «selon l'analogie»

L'analogie qui indiquait jusqu'à maintenant la capacité des intellects de recevoir les illuminations divines prend un sens plus proche de la notion actuelle de connaissance analogique lorsqu'elle s'applique à Dieu.

Au chapitre 7 des *Noms divins*, Denys affirme :

> Nous ne connaissons pas Dieu d'après sa nature – car cela est inconnaissable et dépasse toute raison et intelligence[16] –, mais c'est à partir de l'ordre de tous les étants, en tant que celui-ci est issu de lui et possède des images et des similitudes[17] de ses paradigmes divins, que nous nous élèverons, selon notre pouvoir, par étapes et degrés, jusqu'à Ce qui est au-delà de tout (ἀλλ'ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν) (DN VII, 3, 869 D-872 A).

Il faut ici encore distinguer trois étages de la réalité :

– Dieu,

– les paradigmes divins

– et l'ordre des étants qui, d'une part, est issu de Dieu

et, de l'autre, possède des images et des similitudes de ses paradigmes divins.

Les paradigmes sont, comme nous l'avons dit, le monde intermédiaire des νοητά qui sont les idées et les noms, sans que l'on puisse faire une distinction entre eux, comme le voudrait Völker.

C'est entre les paradigmes et les étants, et non directement entre Dieu qui est suressentiel et les étants, qu'il y a un rapport d'image et de ressemblance. Ce qui signifie que tout étant, en tant qu'il est, qu'il est bon et beau, est l'image ou la ressemblance de l'Être, de la Bonté ou de de la Beauté divine suressentielle. Il y a à la fois un rapport de participation et de similitude des choses belles et bonnes au Bien et au Beau.

C'est cette similitude qui fonde la connaissance de Dieu d'une manière «analogique» à partir des étants, selon le *Livre de la Sagesse* (13, 1) et l'*Épître aux Romains* (1, 20),

A l'inverse, il y a des étapes pour parvenir à Dieu :

– «C'est à partir de l'ordre de tous les étants,

– que nous nous élèverons, selon notre pouvoir, par étapes et degrés,

– jusqu'à Ce qui est au-delà de tout».

L'élévation ou l'anagogie se fait κατὰ δύναμιν, «selon (notre) pouvoir» – ce qui signifie la même chose que κατ'ἀναλογίαν : «selon notre mesure», et elle se fait par étapes et degrés (ὁδῷ καὶ τάξει). Il y a une διάταξις dans l'ordre de la procession et une τάξις dans celui de la conversion.

Denys ajoute, un peu plus loin : «Dieu est loué à partir de tous les êtres, *selon l'analogie* de tous ceux dont il est cause»

[16] Sur la nature inconnaissable de Dieu, voir : DN I, 1, 588 A ; XIII, 3, 981 A ; MT 1032 D.

[17] Gn 1, 26.

> Car à la fois c'est avec rectitude que nous disons ces choses au sujet de *Dieu*, et c'est à partir de tous les étants, proportionnellement à tout ce dont il est *cause*, qu'il est célébré. (Καὶ γὰρ καὶ ταῦτα ὀρθῶς περὶ θεοῦ λέγομεν, καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἀπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστιν αἴτιος.) (DN VII, 3, 872 A).

La connaissance ou la célébration de Dieu est «proportionnelle» au degré de participation ou de puissance de celui qui le connaît. On ne connaît Dieu que dans la mesure où il nous donne de participer à ce qu'il est.

CHAPITRE V

LA PUISSANCE

D'après les textes de DN II, 5, 644 A et DN II, 7, 645 A-B cités plus haut[1], les participations et les puissances expriment la même relation de cause à effet : la participation établit la relation de l'effet à la cause, tandis que la puissance exprime la causalité efficiente de la cause sur l'effet.

Dire : «Toute réalité divine, et même ce qui nous en a été manifesté, nous est connue seulement par ses *participations* », c'est la même chose que de dire :

> Si nous nommons le Secret suressentiel : Dieu ou Vie, ou Essence, ou Lumière, ou Verbe, nous ne pensons rien d'autre que ces *puissances* qui procèdent de lui vers nous pour nous déifier, nous donner l'être, nous vivifier, ou nous donner la Sagesse (DN 645 A).

Mais pour atteindre le Secret suressentiel en lui-même, qui «dépasse (toute) intelligence, toute essence et toute connaissance», il faut «cesser» toute activité intellectuelle et «s'élancer» vers Lui, affirmant, au contraire, qu'il n'y a pas de similitude exacte entre la Cause séparée de tout et ses effets. Ces «élans» (ἐπιβολαί) sont des sortes d'intuitions[2] qui appréhendent l'objet d'une manière ineffable.

Denys déclare donc que les noms divins de «Dieu ou Vie, ou Essence, ou Lumière, ou Verbe» ne sont que des «puissances (δυνάμεις) qui procèdent de Lui vers nous pour nous déifier, nous donner l'être, nous vivifier, ou nous donner la Sagesse». Or ceci est vrai de tous les noms divins et on peut relever dans un tableau la «puissance» qui correspond aux différents noms dans le traité des *Noms divins :*

Le nom comme puissance *(ὄνομα-δύναμις)*

Monade ou Hénade	DN I, 4, 589 D	*puissance unifiante*
Rayon suressentiel	DN I, 4, 593 A	*puissance incompréhensible*
Dieu, Vie, Essence	DN II, 7, 645 A	*ces puissances qui descendent de lui* vers nous pour nous déifier, vivifier, nous essentialiser, nous assagir.

[1] Cf. p. 70, 78 et 92.

[2] H.D. Saffrey et L.G. Westerink traduisent ἐπιβολαί par «intuitions» ou «saisies intellectuelles» dans la *Théologie platonicienne* (I, 5, 7-11) de Proclus.

Bon	DN III, 1, 680 B	«toutes les processions divines» ; «la totalité des bienfaisantes providences»
Bien	DN IV, 2, 696 B	*puissances anagogiques*
Bien- Soleil	DN IV, 5, 700 B	*puissance de voir*
Lumière intelligible	DN IV, 6, 701 B	*puissance illuminatrice*
Beau, Beauté	DN IV, 7, 701 C	*puissance d'embellissement*
Agapè et Éros	DN IV, 12, 709 C	sont appliqués à *la même puissance*
Éros	DN IV, 12, 708 D	*puissance unifiante et liante*
Éros	DN IV, 13, 712 A	*puissance extatique*
Auteur de tout	DN IV, 13, 712 B	*puissance suressentielle*
Éros	DN IV, 14, 712 C	*puissance qui meut et ramène vers lui*
	DN IV, 15, 713 B	*puissance d'unification et de mélange*
	DN IV, 17, 713 D	*une puissance simple*
Bien	DN IV, 20, 720 A	la grandeur suréminente de la *puissance du Bien*
[Mal	[DN IV, 20,	il n'y a pas de puissance du mal]
	[DN IV, 29,	la privation a une puissance]
	[DN IV, 34,	non pas puissance, mais faiblesse]
	[DN IV, 35,	impuissance et faiblesse]
Bien	DN IV, 32, 733 A	*doué de puissance*
	DN V, 1, 816 B	procession par laquelle la Théarchie, principe de toute essence, donne rang d'essence à tout être
Être	DN V, 4, 817 C	*«Celui qui est» est, selon sa puissance,* la Cause fondatrice suressentielle
Vie	DN VI	
Sagesse	DN VII	
Puissance	DN VIII, 2, 889 D	«*infini pouvoir* non seulement de produire toute puissance, mais de transcender toute puissance»
	DN VIII, 3, 892 B	*la Puissance suressentielle*
	DN VIII, 5, 892 C	*la Puissance inépuisable*
	DN VIII, 5, 893 A	*la Puissance divine*
Grandeur	DN IX, 2, 909 C	la Grandeur qui *se communique* à tout être grand en demeurant séparée de toute grandeur.
Petitesse		
Altérité	DN IX, 5, 912 D	grâce à *son indéfectible puissance,* il se communique en même temps pour les *déifier*

Semblable	DN IX, 6, 913 C	*puissance de cette Similitude divine*
Égal	DN IX, 10, 917 A	«Cette *puissance totalement transcendante* qui produit toute égalité»
Tout-puissant	DN X, 1, 936 D	*Toute-Puissance sur toutes choses*
	DN X,1, 937 A	*un fond de Toute-Puissance*
Vieux-Jeune	DN X, 1, 937 B	«Les deux ensemble nous enseignent que sa procession s'étend à travers l'univers entier du principe à la fin».
Paix	DN XI,1, 949 A	*puissances de rassemblement*
	DN XI, 1, 949 A	*puissance de communion*
	DN XI, 2, 952 A	*puissance unificatrice*
	DN XI, 3, 952 C	*puissance stable et immuable*
	DN XI, 6, 953 C	poser Dieu comme *Puissance en soi* ou Vie en soi
	DN XI, 6, 956 A	*puissances providentielles émanées de Dieu*
Royauté	DN XII, 2, 969 B	– Royauté signifie *le pouvoir absolu...*
Seigneurie		– Seigneurie ne désigne pas seulement la *puissance de dominer*
Déité		– Déité, c'est une Providence qui contemple toutes choses
Parfait	DN XIII, 1,	
Unique	DN XIII, 3, 980 C	– Et on ne pourrait trouver un des étants qui *puisse être* ce qu'il est, être achevé et conservé, sinon par l'Un. – Et nous devons nous aussi, nous convertissant de la multitude à l'Un par *la puissance de l'Unité divine*.

Nous voudrions faire plusieurs remarques : sur le nom comme «puissance» avant Denys et chez Denys, sur la relation entre la participation et la puissance et enfin sur l'acte et la puissance.

Y a-t-il deux modèles de pensée chez Denys : l'un qui suppose des médiations et une certaine fixité, celui des hiérarchies aussi bien céleste qu'ecclésiastique, et l'autre, sans médiations, celui du dynamisme de la puissance ?

A. LE NOM COMME «PUISSANCE»

1. Proclus

La définition du nom comme puissance» se trouve dans le *Commentaire sur le Cratyle* [3] de Platon par *Proclus*[4].

> Le nom a deux sortes de puissances (δυνάμεις) – dit Proclus –, l'une qui enseigne et communique les pensées, l'autre qui discerne l'essence, puisque le démiurge a deux sortes de puissances, celle qui produit l'identité (ταὐτοποιόν) et celle qui produit l'altérité (ἑτεροποιόν)[5].

La nomination est inséparable de la démiurgie et l'activité démiurgique est définie par rapport aux cercles du Même et de l'Autre dans le *Timée*. La puissance démiurgique qui produit l'identité correspond à la puissance onomastique qui «discerne l'essence», et la puissance qui produit l'altérité, à celle qui «communique les pensées» : l'une est une activité intuitive, l'autre, discursive.

D'autre part, Proclus distingue trois sortes de «signes» (συνθήματα) ou de «traces» (ἴχνη) qui, procédant du Bien sous une forme triadique (être, puissance, pensée), dispensent sous un mode triadique leurs participations :

Les premiers subsistent dans l'unité d'une façon ineffable et rayonnent à partir des symboles également ineffables qui suscitent une motion invincible vers le Bien :

> Les premiers de ces symboles sont les signes ineffables et inconnaissables de la subsistence (ὑπάρξεως) des êtres supérieurs semés dans leurs dérivés, et leur efficacité et leur puissance motrice dépassent toute pensée. Tels sont les traits de lumière par lesquels les dieux se manifestent

---

[3] Cf. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria,* edidit Georgius Pasquali, Lipsiae, Teubner, 1908. Traduction en italien : PROCLO, *Lezioni sul "Cratilo" di Platone,* Introduzione, Traduzione e Commento di F. Romano, Catania, 1989. Voir aussi : PROCLUS, *Theol. plat.*I, 4 (P. 9-10, Saff.-West., t.I, p. 20, l. 17) ; V, 36 (P. 325, Saff.-West., t.V, p.132, l. 14 et 20 : νοερὰ δύναμις).

[4] Sur la conception du langage selon Proclus voir : J. TROUILLARD, «L'activité onomastique selon Proclos», *Entretiens de la Fondation Hardt XXI. De Jamblique à Proclus* (Vandœuvre-Genève 1975), pp. 239-51 ; M. HIRSCHLE, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus* (Meisenheim am Glan 1979). Sur le commentaire de Proclus sur le Cratyle, voir F. ROMANO, «Proclo lettore del Cratilo», in : *Proclus, lecteur et interprète des Anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris 2-4 octobre 1985*, publiés par J. PÉPIN et H.-D. SAFFREY, Paris 1987, pp. 113-136. Cf. aussi H.-D. SAFFREY, «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus», (*RSPT* 63 (1979) 3-16), in : *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin,* Paris 1990, p. 235-248, surtout p. 239-240.

[5] PROCLUS, *In Crat.* 51, p. 20, 18-21 (Pasquali). De même Damascius distingue deux aspects de la cause : «la cause est formatrice d'identité (ταὐτοποιός), quand elle demeure en elle-même, et formatrice d'altérité (ἑτεροποιός), quand elle s'incline (νεύσασα) vers autre qu'elle-même... Toute cause est une inclinaison (νεῦσις) de l'engendrant vers l'engendré». DAMASCIUS, *De pr. Princ.* I, 240-21 (R. I, 240, Combès, t.III, p. 35, l. 10-16), cité par J. TROUILLARD, «La notion de δύναμις chez Damascios», *REG* 85 (1972), p. 358.

> à leurs rejetons. Ces traits se trouvent sous un mode unitaire chez les dieux mêmes, ils les révèlent aux genres supérieurs à nous, tandis qu'ils achèvent chez nous leur course sous un mode divisé et figuratif. C'est pourquoi les dieux recommandent de considérer *«la figure lumineuse après qu'elle s'est déployée»*[6]. Bien qu'en effet elle soit là-haut sans figure, elle a pris figure grâce à la procession, et alors qu'elle détient là-haut son fondement secret et unitif, elle nous apparaît venant des dieux mêmes, tenant son efficacité de la causalité divine, et sa figuration de l'être qui la reçoit[7].

Proclus distingue les «signes ineffables» qui se trouvent «sous un mode unitaire (ἑνιαίως) chez les dieux mêmes» et chez nous leur course «sous un mode divisé et figuratif (μεριστῶς καὶ μορφωτικῶς)». Il faut, selon la recommandation des *Oracles Chaldaïques,* considérer *«la figure lumineuse après qu'elle s'est déployée»,* donc dans sa figuration par l'être qui la reçoit. Le signe est simple, unitaire et ineffable en Dieu, divisé, figuratif et signifié par une parole, dans l'homme.

Thomas d'Aquin retrouvera la même question de la simplicité de l'essence divine, que tous les noms divins qualifient dans leur diversité connue à partir de leurs effets.

Les seconds signes sont des «puissances» intermédiaires entre les signes de leur subsistence ineffable et ceux de la pensée communicable :

> Ces symboles se répandent parmi tous les genres intermédiaires..., mais ils existent en chacun sous son mode propre (οἰκείως) et ils manifestent à tous de manière homogène à leur ordre les puissances de ceux qui les font subsister. *Tels sont les signes appelés symboles des dieux.* Ils ont une forme unique (μονοειδῆ) dans les ordres les plus élevés, mais des formes multiples (πολυειδῆ) dans les inférieurs. *C'est eux que la théurgie exprime en les imitant par des exclamations,* tantôt distinctes, tantôt inarticulées[8].

Ces puissances sont les noms divins dont la communication s'épanouit dans la théurgie.

Les troisièmes signes sont les noms divins en tant qu'ils sont les pensées autoréalisatrices :

> L'imposition du nom est création (ποίησις), puisqu'à ce niveau la pensée n'est pas coupée de la démiurgie et puisque *les dieux créent par leur acte même de penser.* C'est ainsi en effet que *les dieux font subsister les choses par leur acte même de nommer*[9].

Selon le *Commentaire sur le premier Alcibiade* [10], «les noms indicibles des dieux ont empli le cosmos tout entier». Ils peuvent être pour les

---

[6] *Oracles Chaldaïques*, fr. 145 des Places = PROCLUS, *In Crat.*, p. 31, 13.

[7] PROCLUS, *In Crat.* 71, p. 31, 5-17 Pasquali (trad. Trouillard, *op. cit.* p.358).

[8] PROCLUS, *In Crat.* 71, p. 31, 18-28 Pasquali (trad. Trouillard, *ibid*).

[9] PROCLUS, *In Tim.* II, p. 255, 21-24 ; cf. *In Crat.* 71, p. 33, 7-13 Pasquali.

[10] PROCLUS, *In Alc.* 150, 10-23 ; *Sur le premier Alcibiade de Platon,* t. II, Texte établi et traduit par A. Ph. SEGONDS, Paris 1986, p. 215.

âmes principes de conversion vers les dieux et vers elles-mêmes ou, au contraire, de servitude pour celles qui cèdent à leur volonté de puissance.

Ainsi, selon la belle formule de Trouillard, «le pouvoir de nommer est démiurgique, la nomination des dieux par les dieux, théogonique, et la communication de la puissance divine, théurgique».

> Dès lors, conclut-il, la puissance onomastique est circulaire. Partie des dieux, elle leur revient et leur ramène les âmes, après s'être épanouie dans le mouvement de conversion qu'elle provoque chez elles. Le langage n'est donc pas un vêtement extrinsèque et indifférent de la pensée... Il n'est pas inefficace, mais il effectue ce qu'il signifie et symbolise[11].

La puissance du nom est donc un dynamisme à la fois de procession et de conversion.

2. Denys

Si nous comparons le point de vue de Proclus et celui du Pseudo-Denys, nous voyons que les *Noms divins* ne posent pas la question de la nomination ou de la fabrication démiurgique des noms ni de leur relation φύσει ou θέσει à la chose, mais se placent dans une perspective théologique (noms révélés) et théurgique (divinisation).

Denys reprend les grandes thèses de Proclus sur le langage :

1. Chaque nom divin a une «puissance» et cette puissance est transformante : ils effectuent ce qu'ils nomment ou signifient, ainsi la Sagesse rend sage et la Divinité divinise.

2. Cette puissance, qui procède de Dieu ou de l'Union divine, opère en convertissant ceux qui y participent vers Dieu et vers eux-mêmes, c'est pourquoi le mouvement d'ensemble des *Noms divins* ne peut être qu'un grand mouvement de procession-conversion de l'Union à l'Un, comme nous l'avons dit, ou du Bien au Bien.

Si nous regardons le tableau ci-dessus sur *Le nom comme puissance,* nous pouvons faire une série de remarques. Ce tableau fait tout de suite apparaître la différence entre le Bien qui a une «puissance» et le Mal qui n'a «pas de puissance» ou qui est «impuissant», en tant que tel.

1. Chaque nom positif a la «puissance» de transformer celui qui participe de lui en ce qu'il est lui-même. Un nom divin est donc une puissance transformante de l'homme qui connaît par là ce qu'est Dieu.

2. Plusieurs «noms» ont une «puissance unifiante» (δύναμις ἑνοποιός) : comme la Monade ou l'Hénade (DN I, 4, 589 D), l'Éros (DN IV, 12, 709 D ; 15, 713 B) ou la Paix (DN XI, 2, 952 A) qui est

[11] J. TROUILLARD, «L'activité onomastique selon Proclus», p. 251.

rassemblement» (ἀρχισυναγωγός) (DN XI, 1, 949 A), comme la Bonté (DN IV, 4, 700 A).

Quant à l'Un, c'est «par la puissance de l'Unité divine» que nous nous convertissons de la multitude à l'Un. Denys dit aussi de l'Un que : «dans son caractère unifiant à tous égards, il contient ensemble, d'une manière unitaire, tout et toutes les totalités et les contraires (ἐν τῷ κατὰ πάντα ἑνικῷ πάντα καὶ ὅλα πάντα καὶ τὰ ἀντικείμενα καὶ ἑνιαίως προσυνειληφότος)» (DN XIII, 2, 980 A).

Ce sont donc l'Amour, la Paix et l'Un qui unifient les intellects divisés en eux-mêmes et les uns avec les autres, les unissent à eux-mêmes et les uns aux autres et les ramènent vers l'Un, grâce à la puissance unitive qui leur est propre.

3. Enfin la puissance divine est infinie : Denys le dit aussi bien des «inépuisables communications du Bien» (DN 644 C), de la Grandeur qui est «infinie» (DN 909 C), que de «l'excès de la surabondante puissance de Dieu» (DN 893 D). Car en fin de compte, il ne s'agit pas de plusieurs puissances, mais de la puissance infinie qui s'épanche hors de Dieu, comme elle s'épanche hors de l'Un plotinien ou proclusien. La réduction de la multitude des puissances à l'unité d'une seule puissance sera justement le cœur de la doctrine de Hiérothée et des *Noms divins.*

3. Après Denys

D'autre part Denys se distingue, par sa théorie du nom comme puissance, aussi bien de Thomas d'Aquin que de Grégoire Palamas.

Pour Denys, les noms divins expriment la «puissance» et non, comme pour saint Thomas, l'«essence» divine, car Dieu est suressentiel.

D'autre part Denys parle de «puissances» et non d'«énergies», comme Palamas et ses disciples. Il me semble difficile d'identifier δύναμις et ἐνέργεια, en disant que ces termes sont équivalents chez Denys et Palamas ou de traduire δύναμις par «énergie».

La théorie dionysienne des noms divins n'est semblable, ni à celle de Palamas, ni à celle de Thomas d'Aquin.

B. LA RELATION ENTRE L'ACTE ET LA PUISSANCE

La théorie des noms divins comme puissance nous amène à nous poser la question de la relation entre l'acte et la puissance avant Denys et chez Denys, car la puissance est la notion fondamentale des *Noms divins.*

1. Platon et Aristote

Souilhé, dans son livre sur la Δύναμις[12], a montré les différents sens de δύναμις chez Platon et Aristote.

La δύναμις signifie à la fois la «faculté» (*Théétète* 185 e7 et *République* V, 477 c), la «propriété» (*Phédon* 113 c3 et *Timée* 28 a et 66 a), la «vertu» ou l'«effet» (*Charmide* 168 ab et 169 a) et la «force» (*Phédon* 99 c2, *Gorgias* 509 d2 et *Philèbe* 49 b4).

La question de la δύναμις est posée principalement dans le *Théétète* (197 c), à propos de la distinction entre «avoir» et «posséder» par la connaissance acquise, dans le *Parménide* (150 d), à propos de l'Un égal et inégal qui ne compare pas en lui les deux essences contraires, et dans le *Sophiste*, à propos de la critique du matérialisme (247 c) – où l'Étranger dit : «J'admets en effet que, pour définir ce qui est, on en donne cette définition : "C'est ce qui n'est rien d'autre que puissance"» (247 e) – et de la critique de l'idéalisme (248 c) où la δύναμις est la source du πάθημα et du ποίημα. Enfin, contre tous les adversaires de l'être, l'Étranger affirme qu'il y a un «pouvoir de communication (κοινωνία)» des choses entre elles (252 d).

Pour Aristote, la δύναμις s'entend d'abord du principe qui produit le changement[13], elle consiste aussi pour l'être lui-même dans la propriété d'être mû par un autre en tant qu'autre[14]. La δύναμις se définit comme la propriété caractéristique de l'être, le principe à la fois de l'agir (ποεῖν) et du pâtir (πάσχειν), dans le prolongement du *Sophiste* qui attribuait à l'être une δύναμις ποεῖν et une δύναμις πάσχειν. Les ποιητικαὶ δυνάμεις, ce sont les vertus agissantes, les principes qui distinguent leur action spécifique.

Aristote comprend dans sa notion de δύναμις l'idée de relation en la définissant comme le principe de mouvement ou du changement placé dans un autre être ou dans le même, mais en tant qu'autre, et il insiste sur le fait que toute δύναμις suppose un terme distinct d'elle-même auquel elle se rapporte[15]. Elle est orientée πρὸς ἄλλο. Bien plus, il range la δύναμις dans la catégorie des relatifs.

Φύσις et δύναμις appartiennent l'une et l'autre au même genre, car elles sont principes de mouvement[16], la différence provient de ce que la nature (φύσις) d'un être est le principe interne, tandis que la δύναμις

---

[12] J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme* ΔΥΝΑΜΙΣ *dans les Dialogues de Platon,* Paris 1919.

[13] ARISTOTE, *Meta.* Δ, 12, 1019 a 15 ; 1024 a 4.

[14] ARISTOTE, *Meta.* Θ, 1, 1046 a 16.

[15] ARISTOTE, *Meta.* Δ, 12, 1019 a 19.

[16] ARISTOTE, *Meta.* H 8, 1049 b 8.

exprimant une relation, est principe d'activité pour un être différent ou de passivité à l'égard d'un agent distinct[17].

La φύσις se distingue aussi de la δύναμις en ce que, contrairement à celle-ci, elle est en acte. Or l'acte est antérieur à la puissance. La nature ou l'essence est le substrat de la puissance et la puissance est la détermination de la nature.

La puissance comme l'acte exprime l'être, mais la relation entre δύναμις et ἐνέργεια a un sens final : c'est l'entéléchie qui est première et la puissance est celle-ci en puissance.

On peut donc définir la δύναμις comme la possibilité d'être d'une façon déterminée[18]. Les notions d'être et de puissance ne se confondent pas : on ne peut pas dire que l'être *est* δύναμις, mais il faut dire que l'être *a* une δύναμις.

2. *Plotin*

Plotin donne un sens nouveau à la puissance (δύναμις) qui est une force qui produit l'ἐνέργεια. La puissance est alors comme la source et l'origine de l'acte. L' ἐνέργεια demeure liée à l'être, mais l'Un qui est au-delà de l'être est en puissance tout ce qui est. Il a une puissance infinie, comme le νοῦς est infini en puissance.

Le néoplatonisme reprend la conception plotinienne des relations de l'acte et de la puissance et c'est à Proclus que Denys l'empruntera. Pour Proclus, le fait d'être infini en puissance est le propre de tout ce qui existe perpétuellement :

> Tout ce qui existe perpétuellement est *infini en puissance* (ἀπειροδύναμον). Si sa subsistence est indéclinable, *la puissance par laquelle il est ce qu'il est et a le pouvoir d'être, est infinie elle aussi.* Car, si elle était limitée, cette puissance d'être ferait parfois défaut. Et si elle faisait défaut, l'être de son possesseur ferait aussi défaut et celui-ci n'aurait plus l'être perpétuel. Il faut donc que la puissance de ce qui existe perpétuellement, celle qui soutient sa cohésion substantielle, soit infinie (*El. theol.* 84)[19].

3. *Denys*

Dans les *Noms divins,* nous ne trouvons que de rares passages où Denys parle à la fois de l'acte et de la puissance.

– En DN VII, 2, 868 B, il s'agit des intelligences angéliques :

---

[17] ARISTOTE, *Meta.* H 8, 1049 b 8 ; *Physique* B 1, 192 B 13.

[18] ARISTOTE, *Meta.* Θ 6, 1048 a 27-35.

[19] La traduction française des *Éléments de Théologie* que je cite est celle de J. Trouillard : PROCLOS, *Éléments de Théologie*, Bibliothèque philosophique, Paris 1965. Cf. S. LILLA, «The Notion of Infinitude in Ps. Dionysius Areopagita», *JThS* n.s. 31 (1980) 93-103.

> En elles, *la puissance et l'activité intellectuelle* (ἡ νοερὰ δύναμις καὶ ἐνέργεια) est rendue éclatante par la pureté sans tache et sans mélange, et capable de saisir d'un seul regard les intellections divines, étant conformée, autant que possible, par son indivisibilité, son immatérialité et son caractère déiformément un, à l'Intellect et à la Raison divine plus que sage.

– En DN IX, 5, 912 D, à propos du nom divin d'*Autre* :

> Quant à l'*Autre*[20] – puisque Dieu est présent à tous par sa Providence et devient «*tout en tous*»[21] pour le salut de tous –, il reste en lui-même à la fois établi inséparablement en sa propre identité, *selon une activité unique* (κατ'ἐνέργειαν μίαν) *et incessante*, et se livrant lui-même *par une puissance sans déclin* (ἀκλίτῳ δυνάμει), en vue de la divinisation de ceux qui ont été convertis.

Dans le premier passage, Denys ne semble pas faire de distinction entre la puissance et l'activité des esprits angéliques, tandis que, dans le second, il fait une distinction en Dieu même entre l'acte et la puissance, l'acte se rapportant à son action *ad intra* et la puissance à sa donation *ad extra.* Dieu est Autre que Lui-même par rapport aux autres en qui il est présent par sa Providence, mais il demeure (μένων) en Lui-même, à la fois établi (ἑστηκώς) dans son Identité et se livrant (καὶ ἐπιδιδούς) par sa puissance. L'opposition de l'acte et de la puissance correspond donc à celle de la Permanence et de la Procession ou encore, ici, à celle de l'Identité et de l'Altérité.

Il faut noter l'expression de saveur monophysite «unique énergie» (ἐνέργεια μία), comme, en DN XI, 2, 949 C, celle de «unique nature» (μία φύσις) ; ce qui indiquerait que ce passage pourrait aussi être compris dans un contexte théologique.

– Enfin, en DN IV, 17, 713 D, nous verrons que la grande révélation des *Hymnes érotiques* de Hiérothée est de réduire la multiplicité des amours à deux, puis à un, et de définir l'éros comme «une seule puissance simple» (μία δύναμις ἁπλῆ).

La question que nous avions posée de la compatibilité de deux différents modèles de pensée, le modèle hiérarchique de la participation, selon une certaine mesure ou proportion, et le modèle dynamique de la puissance, ne trouve sa réponse que dans l'unité de la puissance de l'éros[22] qui parcourt tous les ordres hiérarchiques, dans son mouvement de procession-conversion, et s'enroule dans la triple dimension de l'amour vis-à-vis des supérieurs, des égaux et des inférieurs.

---

[20] τὸ ἕτερον : Cf. DN 589 D ; 645 A ; 825 B.
[21] I Co 12, 6.
[22] Cf. *infra,* ch. VII : *Le divin Amour,* p. 156 ss.

CONCLUSION : LES TROIS DIMENSIONS DE L'AMOUR DIVIN

Nous avons parlé de la procession de tout à partir de Dieu, de sa puissance qui s'étend au-delà de tout, de sa nature suressentielle et, par là, de son caractère caché.

Or la procession, la puissance et le secret sont les trois dimensions de l'amour de Dieu, selon l'exégèse que Denys donne des trois dimensions de l'amour de Dieu dans *Ep* 3, 18. C'est pourquoi je voudrais achever cette section sur les noms divins comme processions, participations et puissances de la Bonté divine, par la contemplation dionysienne de la «largeur», de la «longueur» et de la «profondeur» de l'amour divin :

> A bien plus forte raison au sujet de Celui qui est au-delà de tout, il faut purifier l'altérité des formes et des figures, par des explications saintes, convenables au Divin et mystiques. Si tu veux attribuer au Dieu intangible et immuable la figure tri-dimensionnelle des corps, il faut appeler *«largeur»* divine la *procession* plus que large de Dieu vers tout, et *«longueur», sa puissance* qui s'étend au-delà de tout, et *«profondeur»*[23]. son *caractère caché et son incognoscibilité incompréhensible* à tous les étants (DN IX, 5, 913 A-B).

---

[23] Ep 3, 18.

Section III

La procession et la conversion : du Bien au Bien

CHAPITRE VI

LE BIEN ET LE BEAU

A. LA PROCESSION CONVENANT AU BIEN

La procession apparaît reliée à la distinction divine, dans le second chapitre des *Noms divins*, mais elle est plus particulièrement attribuée à la dénomination parfaite du Bien, aux troisième et quatrième chapitres.

La procession est toujours mise en relation avec le Bien : l'expression ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος se retrouve en DN 640 D ; 641 D ; 649 A ; et l'expression équivalente τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους, en 816 D. Les processions sont une manifestation de la Bonté qui est, comme nous l'avons vu, l'Existence (ὕπαρξις) même de la Théarchie.

Or si la distinction divine est le principe de toute procession, le Bien en est l'origine immédiate. Il y a comme deux cercles intérieurs l'un à l'autre : le plus large va de l'Union à l'Un, c'est celui que nous avons suivi jusqu'à maintenant en expliquant le passage de DN II, 5, 644 A où Denys nomme les processions aussi bien des «communications», des «dons», des «participations» et des «puissances», mais il y en a un autre qui va du Bien au Bien. Le Bien apparaît à la fois comme l'origine de toute procession et le terme auquel aspire tout ce qui se convertit vers lui.

Il y a en effet deux mouvements de procession-conversion qui se superposent, ou plutôt dont le second est intérieur au premier :

– de l'Union à l'Un, c'est la structure des *Noms divins* du chapitre II au chapitre XIII,

– et du Bien au Bien, dans le chapitre IV.

Cependant Denys ne parle pas de «désir» de l'Un, mais de «conversion» vers l'Un.

Le mouvement de l'Union vers l'Un correspond au mouvement général de procession-conversion (πρόοδος-ἐπιστροφή) qui embrasse la totalité des étants, tandis que le mouvement qui va du Bien au Bien est le mouvement du désir (ἔφεσις) ou de l'amour (ἔρως), ce qui est le message des *Hymnes érotiques* de Hiérothée.

B. LE BIEN D'OÙ TOUT PROCÈDE ET VERS QUOI TOUT TEND

C'est à partir des chapitres III, 1 et IV, 1-2 sur le Bien que la procession et la conversion sont liées. C'est du Bien que tout procède et au Bien que tout tend ou que tout aspire, selon la double traduction du verbe ἐφίημι.

Nous allons suivre le développement de la pensée de Denys dans les dix-sept premiers paragraphes du chapitre IV des *Noms divins,* pour montrer ce grand mouvement de procession-conversion par lequel tout procède du Bien et tout retourne au Bien. Il serait vain de chercher l'union à Dieu en dehors de ce mouvement cosmique par lequel tout vient de Dieu et tout retourne à Dieu.

Denys dit, au début du chapitre III, qu'il veut examiner «la dénomination parfaite de Bien qui manifeste toutes les processions de Dieu» (τῶν ὅλων τοῦ θεοῦ προόδων ἐκφαντορικὴν ἀγαθωνυμίαν)[1].

La totalité des processions se rattache donc au Bien.

Mais comment s'effectuent les processions à partir du Bien ?

Le paradigme privilégié est celui de la diffusion des rayons du soleil, par lequel Denys commence le chapitre IV.

1. L'émission [2]et l'aspiration

Il y a un double mouvement du Bien qui étend, tel le soleil, ses rayons sur les étants, et, de l'autre côté, des étants qui aspirent vers le Bien.

1.1. L'émission des rayons

> Allons donc, abordons maintenant, dans notre discours, la dénomination de «Bien» que les théologiens réservent, d'une manière transcendante, à l'exception de tout le reste, à la Déité supra-divine, en appelant Bonté, à ce qu'il mê semble, l'Existence théarchique[3] elle-même ; parce que, *par le fait d'être*[4], *le Bien, en tant que Bien essentiel, étend sa bonté à tous les étants.*
>
> Et *comme notre soleil,* sans raisonnement ni choix, mais *par le fait même d'être, éclaire toutes les choses* qui peuvent participer, selon leur

[1] Denys commence par invoquer la Trinité comme au début de la *Théologie mystique* (I, 1, 997 A-B) : «Et d'abord, s'il te semble bon, examinons la dénomination parfaite de Bien qui manifeste toutes les processions de Dieu, après avoir invoqué la Trinité qui est principe du Bien et au-dessus du Bien et qui manifeste la totalité de ses très bonnes providences» (DN 680 B).

[2] Sur l'émanation, voir A.H. ARMSTRONG, «Emanation in Plotinus», *Mind* 46 (1937) 61-66 et H. DÖRRIE, «Emanation, Ein philosophisches Wort im spätantiken Denken», in *Parusia, Festschrift für Hirschberger,* 1965, pp. 119-141.

[3] En DN I, 5, 593 D, Denys a parlé de l'«existence de la Bonté» (ὡς ἀγαθότητος ὕπαρξις) et en DN II, 4, 641 A 5, l'union divine est dite «existence suressentielle» (ὑπερούσιος ὕπαρξις).

[4] Cf. PROCLUS, *El. theol.* 122 : «Les dieux rayonnent leurs biens sur ces êtres *par leur être même*, ou plutôt par leur antériorité à l'être (αὐτῷ τῷ εἶναι, μᾶλλον δὲ προεῖναι). Car n'étant rien d'autre que des bontés, c'est *par leur être même* qu'ils dispensent sans envie leur bien à tous» (trad. Trouillard, p. 133). Voir E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus*, p. 266.

mesure propre, à sa lumière, *de même aussi le Bien qui est au-dessus du soleil,* comme est au-dessus d'une image obscure l'archétype transcendant, *par son existence même, envoie à tous les étants,* d'une manière proportionnée, *les rayons de son entière Bonté* (DN IV, 1, 693 B).

La comparaison entre le Bien et le soleil qui «par le fait même d'être» (τῷ εἶναι) envoie ses rayons sur tous les étants vient de Proclus et est à l'origine de l'adage : *«Bonum diffusivum sui»*[5]. Denys exprime cette «diffusion» par différents verbes :

---

[5] Cf. K. KRAMER, «Bonum diffusivum sui», *Aufstieg und Niedergang (ANRW),* Band 36, 2, 1987, p. 994-1032. L'auteur cherche les sources de cet axiome dans le platonisme, le néoplatonisme (Plotin, Proclus) et le christianisme (Augustin, Pseudo-Denys) et propose une interprétation très discutée de l'émanation volontaire et non nécessaire des êtres chez Plotin, avant de comparer les positions de Plotin et de S. Thomas sur cette question.

1) *Platon* affirme que l'auteur de l'univers «était bon, or, en ce qui est bon, à l'égard d'aucun être n'entre jamais aucune envie ; étant exempt d'un tel sentiment, il voulut que toutes choses, autant que possible, devinssent à peu près comme lui» (*Timée* 29 c 1-30 a 2, voir aussi *Phèdre* 247 a 7 : «Car envie est exclue du chœur des dieux»).

S. Augustin a repris l'opinion de Platon d'une création bonne par un Dieu bon dans la *Cité de Dieu* (XI, 21 ; *CGL* 48, 340) : «*Nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent*» et, plus loin, en XI, 24 : «"Vidit Deus, quia bonum est", *satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est*».

2) Pour *Plotin*, le pourquoi de l'émanation est l'absolue bonté de Dieu qui est sans jalousie, son infinie perfection et la surabondance de sa puissance infinie. Cette raison est explicitée dans différentes propositions :

a) Tout être parfait ou arrivé à perfection en produit un autre : cf. *Enn.* IV 8 [6] 5 ; V 4 [7]1; VI 9 [9] 6 ; VI 6 [34] 10; V 2 [11] 1 ; V 5 [32] 12 ; II 9 [33] 3; V 3 [49] 15.

b) Aucun être ne garde le Bien pour soi, mais il le partage à d'autres. «Il est nécessaire de partager son propre être à un autre, sinon le Bien ne peut être bon (ἢ τὸ ἀγαθὸν οὐκ ἀγαθὸν ἔσται)» (*Enn.* II 9 [33] 3, 4-11). De même que le feu réchauffe, la Bonté diffuse la bonté : cf. *Enn.* V 4 [7] 1, 29 ; IV 3 [27] 10, 30 ; IV 7 [2] 4, 29. Cet exemple sera repris par Proclus (*In Tim.* I, 373, 29-31 : I, 375, 23-25) et Denys : DN 716 BC : «Car ce n'est pas au feu qu'il appartient de refroidir, ni au Bien de produire ce qui n'est pas Bien».

– Clément d'Alexandrie pense aussi qu'il appartient à l'essence de Dieu de bien agir, comme au feu de réchauffer (*Stromates* I, 86, 3). Mais Dieu ne fait pas cela d'une manière inconsciente, comme le feu, mais librement (*Stromates* VII, 42, 4).

c) Tous les étants qui viennent de l'Un doivent retourner à l'Un,

d) mais l'émanation n'a pas besoin d'être achevée par le retour : l'Un se suffit à lui-même : *Enn.* VI 9 [9] 6, 27-34. 45.

3) *Proclus* : a) a la même position que Plotin : le Bien crée en raison de sa bonté (*El. theol.* 25 et 27 ; *In Tim.* I, 362, 28-63, 7 ; 366, 20-26 ; 381, 20 ; III, 7, 8-17), b) mais souligne, davantage que Plotin, la volonté : le Démiurge n'est pas lié au Bien, mais au νοῦς νοερός. Il veut son œuvre créatrice selon une décision (βούλησις). Cf. *In Tim.* I, 367, 20-368,1 ; 371, 9-372, 19 ; 372, 19-31 ; 381, 8-10. Chez Proclus les deux moments du faire et de l'être sont liés : «Wirken (ποιεῖν) durch Sein (αὐτῷ τῷ εἰναι), Wirken durch Denken (νοεῖν) schliessen einander nicht aus» (p. 1019). Werner Beierwaltes, dans son livre sur Proclus, écrit : «Der denkende Vollzug des Seins von Geist in ihm selbst aber ist zugleich wirkendes Schaffen ad extra» (W. BEIERWALTES, *Proklos*, p. 146). En *In Tim.* I, 362, 2-4, Proclus lie la création par l'être, la pensée et le vouloir : καθὸ μὲν νοῦς ὁ δημιουργός παράγει τὰ πάντα ταῖς ἑαυτοῦ νοήσεσι, καθὸ δὲ νοητόν ἐστιν αὐτῷ τῷ εἶναι ποεῖ, καθὸ δὲ θεός τῷ βούλεσθαι μόνον· Ce qui est le plus «grand», pour Proclus, ce n'est pas le fait d'être semblable au Bien (ἀγαθοειδές),

mais de bien faire (ἀγαθουργόν). Cf. *El. theol.* 122 : ἀγαθοῦ γὰρ ἡ μετάδοσις εἰς πᾶν τὸ μετέχειν δυνάμενον, καὶ τὸ μεγιστόν ἐστιν οὐ τὸ ἀγαθοειδές, ἀλλὰ τὸ ἀγαθουργόν.

4) *Denys* : Tout le monde rapporte l'axiome : «*Bonum diffusivum sui*» au Pseudo-Denys, et l'on cite les passages suivants :

– DN IV, 1, 693 B : «*par le fait d'être,* le Bien en tant que Bien essentiel, *étend sa bonté à tous les étants*».

– DN IV, 4, 697 C : «Car de même que *la Bonté de la Déité,* qui est au-delà de tout, se répand depuis les essences les plus élevées et les plus vénérables jusqu'aux dernières et est encore au-dessus de toutes, sans que celles d'en haut atteignent son excellence... ainsi en est-il de l'image manifeste de la Bonté divine, ce grand soleil entièrement lumineux et toujours éclatant, parce qu'il est un écho du Bien.»

– DN IV, 19, 716 B : «Car ce n'est pas au feu qu'il appartient de refroidir, ni au Bien de produire ce qui n'est pas Bien. Et, s'il est vrai que tous les étants viennent du Bien – *car la nature du Bien est de produire et de conserver* (φύσις γὰρ τῷ ἀγαθῷ τὸ παράγειν καὶ σώζειν), celle du mal de corrompre et de détruire –, il n'est rien dans les étants qui vienne du mal, et le mal lui-même n'existera pas puisqu'il serait mal pour lui-même».

– CH 177 C : «Mais la vérité qu'il faut proclamer avant toute autre, c'est que, par bonté, la Théarchie suressentielle, ayant posé toutes les essences des êtres, les a produites à l'être (ὡς ἀγαθότητι πάσας ἡ ὑπερούσιος θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγεν). Car ce qui appartient en propre à la cause de tout et à la bonté omni-transcendante est d'appeler les êtres à entrer en communication avec elle dans la mesure particulière où chacun d'eux en est capable (ὡς ἑκάστῳ τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας)».

Mais on ne trouve pas l'expression exactement chez lui. Cf. T.-A. AUDET, «Approches historiques de la *Summa Theologiae*», EHLD 25 (1962) 17, n. 17,1. et J. PÉGHAIRE, «L'axiome *"bonum est diffusivum sui"* dans le néoplatonisme et le thomisme», *Revue de l'Université d'Ottawa* 1 (1932) 5-30.

Dieu crée sans jalousie, mais «par une effusion généreuse» ou «sans réserve», «selon l'excès de sa surabondante puissance» :

– DN VIII, 6, 893 D : «Mais nous, conjecturant autant que nous le pouvons la pensée du théologien, nous célébrons le Dieu plus que puissant comme tout-puissant, comme bienheureux et seul puissant, comme maître de la durée dans sa domination, comme n'étant déchu par rapport à aucun étant, mais plutôt comme contenant de façon éminente et par anticipation tous les étants selon une puissance suressentielle, et accordant à tous les étants de pouvoir être et d'être ce qu'ils sont, *par une effusion généreuse, selon l'excès de sa surabondante puissance* (καὶ τόδε εἶναι κατὰ περιουσίαν ὑπερβαλλούσης δυνάμεως ἀφθόνῳ χύσει δεδωρημένον)».

– DN XI, 6, 956 B : «... et (ainsi de) toutes les autres choses dites ou à dire sous le même mode et qui signifient des providences et des bontés participées par les étants, procédant par une *effusion sans réserve* du Dieu imparticipable, et surabondantes (ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προϊούσας ἀφθόνῳ χύσει καὶ ὑπερβλυζούσας)».

– DN XIII, 1, 977 B : «Il est donc parfait, non seulement comme parfait en soi et défini selon lui-même, par lui-même, sous la forme de l'unité, et très parfait en tout à travers tout, mais encore comme superparfait selon le fait de surpasser tout, déterminant toute infinité et se déployant au-delà de toute limite, sans être contenu ou saisi par rien, *mais s'étendant à la fois sur tout et au-dessus de tout par ses largesses indéfectibles* et ses activités sans fin (ἀλλὰ διατεῖνον ἐπὶ πάντα ἅμα καὶ ὑπὲρ πάντα ταῖς ἀνεκλείπτοις ἐπιδόσεσι καὶ ἀτελευτήτοις ἐνεργείαις)». C'est pourquoi Denys peut oser dire que c'est «la nature du Bien de produire et de sauver», comme il appartient aussi au feu d'éclairer et de réchauffer (DN 716 BC).

5) Dans son *Commentaire des Noms divins, S. Thomas* reprend l'idée dionysienne que Dieu aime tout ce qui est «*propter excessum suae bonitatis*» (*De divinis nominibus,* nr. 409 (PERA) et l'idée plotinienne que le Bon ne peut être bon, s'il ne partage pas son propre être avec un autre : «*quia de ratione boni est, quod ab eo procedant effectus per eius communicationem*» (*De divinis nominibus,* nr. 136 (PERA). La raison supérieure de la création du monde est la bonté et la sagesse de Dieu : «*Optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitas et sua sapientia,* quae maneret, etiam si alia vel alio modo faceret» (*De potentia Dei* I, 5 ad 14 um).

– «Par le fait même d'être», le Bien en tant que Bien essentiel «étend (διατείνει) sa bonté à tous les étants» et, comme le soleil «éclaire (φωτίζει) toutes choses», de même «le Bien qui est au-dessus du soleil... envoie (ἐφίησι) à tous les étants, d'une manière proportionnée (ἀναλόγως), les rayons de son entière Bonté».

En DN IV, 4, 696 C-D, continuant la comparaison entre le Bien et le soleil, Denys emploiera un autre verbe, «se répandre» :

> Car de même que la Bonté de la Déité, qui est au-delà de tout, se répand (διήκει) depuis les essences les plus élevées et les plus vénérables jusqu'aux dernières et est encore au-dessus de toutes,... ainsi en est-il de l'image manifeste de la Bonté divine, ce grand soleil entièrement lumineux et toujours éclatant, parce qu'il est un écho du Bien[6], dans une mesure minime, et qu'il éclaire tout ce qui peut participer à lui, possède une lumière débordante et déploie sur la totalité du monde visible, en haut et en bas, l'éclat de ses propres rayons. Et si quelque chose n'y a point part, cela ne vient pas de la diffusion trop faible ou trop courte de la lumière, mais cela tient à ce que ces choses ne s'ouvrent pas pour recevoir leur part de lumière, en raison de leur inaptitude à l'accueillir. Sans doute le rayon traversant beaucoup d'êtres ainsi disposés éclaire ceux qui sont après et il n'y a aucun des êtres visibles qu'il n'atteigne selon la grandeur extraordinaire de son propre éclat (φωτίζει καὶ ὑπερηπλωμένον ἔχει τὸ φῶς εἰς πάντα ἐξαπλῶν τὸν ὁρατὸν κόσμον ἄνω τε καὶ κάτω τὰς τῶν οἰκείων ἀκτίνων αὐγάς) (DN IV, 4, 697 C-D)[7].

Le Bien-soleil est le centre du cosmos dionysien.

A partir du Bien (§ 1), Denys va exposer toute l'architecture de l'Univers intelligible et sensible :

1. le Bien ou la Bonté en tant qu'elle
2. «envoie les rayons» ;
3. à partir de ceux-ci «ont surgi toutes les essences, puissances et énergies».

Puis (§ 2) Denys énumère la hiérarchie des êtres qui participent selon leur mesure (κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν) aux illuminations qui jaillissent du Bien :

3.	les intellects sacrés et saints :	οἱ ἱεροὶ καὶ ἅγιοι νόες
4.	les âmes :	αἱ ψυχαί
5.	les âmes sans raison ou les animaux :	αἱ ἄλογοι ψυχαὶ ἢ ζωά

6) De même, pour *Nicolas de Cues*, la vision de Dieu est due à la bonté de Dieu : «Sed scio quod *visus tuus est bonitas illa maxima,* quae se ipsam non potest non communicare omni capaci», (*De visione Dei* 4).

[6] κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τἀγαθοῦ : métaphore néoplatonicienne : cf. H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, p. 195. Le terme ἀπήχημα se retrouve tout au long des *Noms divins* pour indiquer la réalité la plus affaiblie du nom envisagé : cf. DN 720 A : κατὰ ἔσχατον ἀπήχημα πάρεστι τἀγαθόν ; DN 720 C : καὶ φιλίας ἀμυδρὸν ἀπήχημα ; DN 856 B : κατ' ἔσχατον ἀπήχημα τῆς ζωῆς ; DN 868 C : τῆς σοφίας ἀπήχημα φήσας ; DN 892 A : τὰ ἔσχατα τῶν ἀπηχημάτων αὐτῆς συνέχει ; voir aussi CH 144 B ; 337 B.

[7] Texte a déjà été cité p. 86 à propos de l'aptitude ou inaptitude à recevoir la lumière.

6. toutes les plantes : φυτὰ δὲ πάντα
7. tous les autres êtres sans âme et sans vie : καὶ ὅση ἄψυχος καὶ ἄζωος οὐσία.

Tous les êtres reçoivent leur part de lumière[8] du Bien-soleil et, à leur tour, aspirent à cette lumière qui les élève vers elle. A l'image du Bien-soleil qui «tend» ses rayons sur les étants, correspond le désir des étants qui «tendent» vers le Bien.

1.2. Le désir du Bien

> C'est à cause de ces rayons – poursuit Denys – qu'ont surgi toutes les essences, puissances et énergies[9], intellectuelles et intelligibles, c'est à cause de ces rayons qu'elles sont et qu'elles possèdent une vie sans intermittence et sans déclin, étant pures de toute corruption et de toute mort, de la matière et de la génération, situées loin de l'altération instable et fluente qui se porte tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. Comme incorporelles et immatérielles, elles sont pensées, et, en tant qu'intellects, elles pensent de façon supérieure au monde, *reçoivent par illumination* les raisons des étants d'une manière appropriée, et, à leur tour, *elles transmettent* ce qui leur est propre à leurs congénères. Elles tiennent leur permanence de la Bonté, et de là vient leur stabilité, leur cohérence, leur garde vigilante et le foyer des biens : *c'est parce qu'elles tendent vers la Bonté qu'elles ont l'être et l'être bien* et *c'est parce qu'elles sont modelées sur elle,* autant que possible, *qu'elles ont la forme du Bien et qu'elles communiquent à celles qui les suivent,* comme le commande la loi divine, les dons qui, du Bien, ont découlé vers elles (τῶν εἰς αὐτὰς ἐκ τἀγαθοῦ διαφοιτησάντων δώρων) (DN IV, 1, 696 A-C).

---

[8] Jamblique donne un sens théurgique à cette illumination divine et montre comment les dieux disposent l'âme à la recevoir : «"Mais les invocations, dit-on, s'adressent aux dieux commr à des êtres de passion, en sorte que non seulement les démons sont passibles, mais aussi les dieux" (Héraclite, fr. 68 Diels-Kranz) Car l'illumination par les invocations luit d'elle-même, par un libre vouloir ; loin de se laisser attirer en bas, elle s'avance, grâce à l'activité et à la perfection divines, jusqu'à se révéler, et cette action l'emporte sur le mouvement volontaire autant que la volonté divine du Bien est supérieure à la vie où la volonté s'exerce. Par une telle volonté les dieux font abondamment resplendir, bienveillants et propices qu'ils sont, *la lumière sur les théurges* ; ils appellent à eux leurs âmes, dispensent à ces âmes *l'union avec eux-mêmes,* en les habituant, alors même qu'elles sont encore incarnées, à se détacher du corps et à se tourner vers leur principe éternel et intelligible...

Mais les "évocations", elles non plus, ce n'est pas par une passion qu'elles mettent les prêtres en contact avec les dieux ; c'est plutôt en vertu de la divine amitié qui contient toutes choses qu'elles les associent à cet enlacement indissoluble ; non que, comme le nom, du moins à ce qu'il semble, l'indique par lui-même, elles inclinent l'intellect divin vers les hommes ; mais selon la vérité même, comme celle-ci veut les instruire, *elles disposent l'esprit humain à la participation des dieux, l'élèvent vers eux* et le mettent d'accord avec eux par une persuasion mélodieuse. Ensuite de quoi les noms sacrés des dieux et les autres symboles divins, qui font monter vers les dieux, peuvent le mettre en contact avec eux» (*De Mysteriis* I, 12, trad. É. des Places, Paris, CUF, 1989, pp. 62-63).

La lumière, que les dieux dispensent aux théurges, a comme effet d'élever leurs intellects vers eux et de les détacher du corps. Ces «lumières» sont les «noms sacrés des dieux» qui ont cette fonction anagogique et unitive.

[9] Il s'agit des neuf chœurs des trois hiérarchies célestes (cf. CH 205 B ; 237 B ; 257 B).

C'est la nécessité de transmettre la lumière qui établit la hiérarchie de ceux qui la transmettent, et tout d'abord de la hiérarchie céleste. Il s'agit ici des neuf chœurs des hiérarchies célestes, qui reçoivent et transmettent l'illumination divine.

Dans la réception-transmission de la lumière d'un rang à l'autre de la hiérarchie céleste, se répète le mouvement général

– de procession : elles reçoivent les rayons envoyés et «par illumination les raisons des étants d'une manière appropriée»,

– permanence : «elles tiennent leur permanence de la Bonté»,

– et conversion : «c'est parce qu'elles tendent vers la Bonté qu'elles ont l'être et l'être bien».

D'autre part, la relation de chaque «rang» (τάξις) céleste avec le rang inférieur ou le rang supérieur dessine un mouvement hélicoïdal :

> De là leur viennent les ordres supra-cosmiques, les puissances anagogiques (αἱ ἀναγωγικαὶ δυνάμεις) qui portent les inférieures vers les supérieures, les providences (αἱ πρόνοιαι) des plus vénérables envers ce qui est au-dessous, le fait que chaque puissance conserve ses propriétés (αἱ τῶν οἰκείων ἑκάστης δυνάμεως φρουραὶ) et les involutions irréversibles (ἀμετάπτωτοι συνελίξεις) sur elles-mêmes, les identités et les élévations (αἱ ταὐτότητες καὶ ἀκρότητες) en ce qui concerne l'aspiration vers le Bien et tout ce que nous avons dit d'autre dans le (traité) *Sur les propriétés et les ordres angéliques*[10] (DN, IV, 2, 696 B).

La composition de la puissance anagogique ou ascendante, de la providence toujours descendante, et des unions à l'égard d'elles-mêmes ou des involutions irréversibles sur elles-mêmes dessine le mouvement hélicoïdal. Ce mouvement hélicoïdal de montée vers la lumière ou d'aspiration au Bien, de communion dans la lumière avec les êtres de même rang et de providence envers les inférieurs se retrouve plusieurs fois dans les *Noms divins*[11].

La «providence» envers les inférieurs se manifeste par le fait de les conduire à la lumière : c'est la φωταγωγία[12]. Cette fonction angélique est

---

[10] Traité inconnu.

[11] Cf. DN IV, 10, 708 A ; 12, 709 D ; 15, 713 B.

[12] Φωταγωγία, ce terme qui désigne le processus de l'illumination a été employé dans un contexte liturgique pour désigner la «procession des lumières» au moment de la liturgie baptismale pascale (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 45, 2 (PG 36, 624 C). Denys l'emploie dans un contexte baptismal en EH II, 3, 3, 400 B.

Le sens d'illumination mystique se trouve dans la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse – «Et cett vérité qui s'est manifestée alors à Moïse dans la mystérieuse illumination (le buisson ardent), c'est Dieu» (θεὸς δέ ἐστιν ἡ ἀλήθεια, ἡ ἐμφανισθεῖσα τότε διὰ τῆς ἀρρήτου ἐκείνης φωταγωγίας τῷ Μωσῇ) (PG 44, 332 C ; SC 1, § 19, p. 117) – et : «maintenant qu'il s'est élevé à un plus haut degré dans les vertus de l'âme, à la fois par sa longue application et par son illumination (φωταγωγία) sur la montagne» (II, § 43, 337 C, p. 131).

aussi la fonction liturgique du Grand Prêtre[13] dans la *Hiérarchie Ecclésiastique,* l'illumination ayant un sens sacramentel et d'abord baptismal.

Mais les anges n'ont pas seulement une fonction de φωταγωγία, ils ont aussi un rôle d'herméneutes de cette lumière : ils sont «comme de claires lumières, interprètes du silence divin». La manifestation de Celui qui se tient dans le secret passe par la médiation des anges qui l'interprètent. Cette relation des anges et des théophanies est à la fois vétéro-testamentaire et liturgique.

De la «Bonté fontale qui est cause de tout» viennent aussi

> toutes les choses qui appartiennent à la hiérarchie céleste[14], les purifications[15] qui conviennent aux anges, leurs actions spirituelles supra-cosmiques qui consistent à guider vers la lumière, les (causes) perfectionnantes de la perfection angélique[16] totale, tout cela vient de la Bonté fontale qui est cause de tout. C'est elle qui leur concède la forme de Bien, de manifester la Bonté cachée[17], d'être des anges en tant qu'annonciateurs du silence divin[18] et d'être émises, comme de claires lumières interprètes de Celui qui se tient dans le secret du sanctuaire[19] (DN IV, 2, 696 B).

La mention de la purification (κάθαρσις), de l'illumination (φωτισμός) et de la perfection (τελείωσις) angélique fait allusion à la *Hiérarchie Céleste* où Denys dit, à propos des anges :

> L'ordre hiérarchique impose aux uns de recevoir la purification, aux autres de purifier, aux uns de recevoir l'illumination, aux autres d'illuminer, aux uns de recevoir le perfectionnement, aux autres de

---

[13] Ce terme apparaît trois fois dans la *Hiérarchie ecclésiastique* à propos du Grand Prêtre : 1) le grand Prêtre est principe de tout enseignement : «La lumière divine ne cesse jamais de s'offrir aux yeux de l'intelligence ; c'est à eux qu'il appartient de la saisir, car elle est là et toujours divinement prête au don de soi-même. Tel est le modèle qu'imite le grand prêtre de Dieu, lorsqu'il déverse généreusement sur toutes les âmes les rayons lumineux de son enseignement d'homme de Dieu, lorsqu'à l'imitation de Dieu il demeure toujours parfaitement disposé à illuminer quiconque se présente à lui... et ne cesse de dispenser, d'une manière hiérarchique, ses lumières (ταῖς φωταγωγίαις ἱεραρχικῶς) à quiconque vient à lui» (EH 400 B).

2) Il est «le premier introducteur de la lumière et le principe de toute illumination divine» (ἀρχὴ τῶν θείων φωταγωγιῶν) (EH 425 A).

3) Il doit manifester la vérité : «Il te faut prudemment les éclairer en réfutant charitablement leurs objections» (ἀλλ'εὐλαβῶς τε ἅμα καὶ τῆς αὐτῶν φωταγωγίας χάριν ἀγαπητικῶς ἀπολογεῖσθαι) (EH 568 A).

[14] οὐρανίας ἱεραρχίας : cf. CH 121 A ; 124 A ; 136 D ; 145 B ; 164 C ; EH 369 A ; 372 A.C ; 373 A. Voir R. ROQUES, *L'Univers dionysien,* p. 93.

[15] Sur les purifications propres aux anges : cf. CH 208 A ; 209 C ; 240 C ; EH 428 C ; DN 724 B ; EP 8, 1088 D.

[16] Le scholiaste cite Is 6, 6-7 et Ez 2, 8-9 pour l'œuvre de purification, Dn 10-11 pour l'œuvre de perfection et le *Pasteur* d'Hermas (PG 4, 241 D)

[17] La Bonté est dite à la fois Bonté fontale (πηγαία ἀγαθότης) et Bonté cachée (κρυφία ἀγαθότης).

[18] Le «Silence divin» est la Divinité ineffable : cf. DN IV, 22, 724 B.

[19] Sur le sanctuaire (ἄδυτον), voir DENYS, EH 428 C ; DN 724 B ; EP 8, 1088 B ; 1088 D, PLOTIN, *Enn.* I 6 [1] 8, 2 ; VI 9 [9] 11, 18 et DAMASCIUS, *De pr. princ.*, I, p. 8, 13 West.-Combès et n. 2, p. 135.

> parfaire, chacun imitera Dieu selon le mode qui convient à sa fonction propre (CH III, 2, 165 B-C)

et :

> La participation à la science théarchique est tout ensemble purification, illumination et perfectionnement... (CH VII, 3, 209 D).

Ainsi l'ordre hiérarchique comme la participation à la science théarchique exigent d'abord la purification, l'illumination et le perfectionnement des intellects angéliques et humains.

2. L'analogie et la négation

2.1. «Selon leur mesure» (κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν)

Après les anges, ou les «intellects sacrés», viennent les âmes qui, à leur tour, reçoivent de la Bonté plus que bonne «le fait même d'exister» ou de «s'élever vers le Principe du Bien».

> Après ces intellects sacrés et saints, les âmes et tous les biens qui appartiennent aux âmes reçoivent de la Bonté plus que bonne : le fait d'être douées d'intellection, le fait de posséder la vie essentielle et impérissable, le fait même d'exister et de pouvoir, en tendant vers les vies angéliques, s'élever, à travers elles, comme de bons guides, vers le Principe du Bien[20], source de tout bien, et de participer, *selon leur propre mesure* (κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν)[21], aux illuminations qui en jaillissent, et d'avoir part, *selon leur pouvoir,* au don qui conforme au Bien (DN IV, 2, 696 C).

L'«analogie» a, ici, un sens subjectif : elle signifie, à propos des âmes, leur (σφῶν) capacité de recevoir l'illumination, la mesure de leur réceptivité.

Ce n'est pas la lumière, mais l'être qui reçoit la lumière, qui mesure la capacité de participer (μέθεξις) ou de recevoir la lumière (sens subjectif), mais, à son tour, cette mesure ou proportion (ἀναλογία) est inscrite dans l'être même (sens objectif) de cet étant et fixe son rang (τάξις) dans la hiérarchie des illuminations.

L'«analogie» qui détermine la hiérarchie descendante des dons est également, mais dans un deuxième moment seulement, la connaissance de la Cause qui se manifeste à travers ses effets.

Le mouvement ascendant de la connaissance de la Cause à travers ses effets est «selon leur propre mesure», car il ne fait que remonter l'ordre hiérarchique descendant, tandis que le mouvement ascendant de l'intellect, qui veut connaître la Cause en tant que transcendante à ses

---

[20] ἀγαθαρχία : cf. DN 593 D ; 680 B2 ; EP 2, 1068 A ; 1069 A.

[21] κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν : «proportionnellement à elles-mêmes», ou «selon leur propre capacité» (voir supra ch. IV, p. 101 ss.), ἀναλόγως en DN 693 B. Denys joue sur les deux sens d'«analogie» comme «proportion» et «mesure» de capacité.

effets, est «selon la négation», car elle écarte tous les étants comme inadéquats pour connaître le Suressentiel.

Cette expression est employée par Denys, au paragraphe suivant, à propos de l'exemple très curieux du néant qui tend lui aussi vers le Bien suressentiel. C'est précisément parce que le Bien est au-dessus de tous les étants (ὄντα) que le néant (μὴ ὄν) peut tendre vers lui, au-delà même de tout ce qui est. Denys exprime cette tension ou ce «désir» par la radicalité du «retranchement de tout», nécessaire pour atteindre le Bien qui est au-delà de l'être.

2.2. «Selon la négation» ou «selon le retranchement» (κατὰ τὴν ἀφαίρεσιν)

> Et s'il est vrai que le Bien est au-dessus de tous les étants, comme il l'est en effet, il donne forme même à ce qui est sans forme, et, en lui seul aussi, ce qui est sans essence est la surabondance de l'essence, ce qui est sans vie, vie surabondante, ce qui est sans intelligence, sagesse excellente, et tout ce qui, dans le Bien, donne forme, d'une manière suréminente, à ce qui est sans forme ; et cela même qui n'est pas, s'il est permis de parler ainsi, tend vers le Bien qui est au-dessus de tous les étants et s'efforce, en quelque manière, d'être lui aussi dans le Bien qui est réellement suressentiel, *par le retranchement de tout* (κατὰ τὴν ἀφαίρεσιν) (DN IV, 3, 697 A).

Le Bien est, lui-même, à la fois privé des attributs d'être (οὐσία), de vie (ζωή), et de sagesse (σοφία) – il est «sans essence» (τὸ ἀνούσιον), «sans vie» (ἄζωον) et «sans intelligence» (τὸ ἄνουν) –, et il possède une «surabondance d'essence» (ὑπερβολὴ οὐσίας), une «vie supérieure» (ὑπερέχουσα ζωή) et une «sagesse débordante» (ὑπεραίρουσα σοφία).

Les catégories fondamentales d'Être, Vie et Sagesse sont niées de Dieu ou du Bien, parce qu'il les possède d'une manière suréminente (ὑπεροχικῶς). Seuls les attributs divins en α-privatif et en ὑπερ-[22] traduisent ce mouvement de retranchement de tout (ἀφαίρεσις πάντων) et de dépassement de tout qui caractérise la prédication du Bien qui est vraiment suressentiel (ὄντως ὑπερούσιος). C'est parce que le Bien est à la fois au-delà de tout et privé de tous les attributs qu'il faut «retrancher tout» pour l'atteindre.

Procession : Ce qui est «sans forme» ou «sans essence», donne forme ou essence. C'est ce que Plotin disait, dans le traité *Sur le Bien,* du Principe : «Celui-là est sans figure et sans forme, c'est ainsi qu'il peut donner la forme (ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεος· οὕτω γὰρ εἰδοποιεῖ)» (*Enn.* VI 7 [38] 17, 40).

---

[22] Accumulation de termes en ὑπερ- : ὑπερβολή, ὑπερέχουσα, ὑπεραίρουσα, ὑπεροχικῆς, τῷ ὄντος ὑπερουσίῳ.

Conversion : il faut écarter toute essence et toute forme, pour trouver ce qui est «sans forme» et «sans essence». Inversement, Plotin dit dans le traité *Sur les vertus* : «Plus une chose participe à la forme, plus elle devient semblable au principe qui est sans forme» (*Enn.* I 2 [19] 2, 21-22).

3. Conversion et apocatastase

> Mais ce qui nous a échappé en cours de route, c'est que le Bien est cause des origines et des termes célestes, de cette plénitude qui ne s'accroît ni ne diminue, bref qui ne change pas du tout, et de ces mouvements silencieux, s'il faut ainsi parler, de l'immense route du ciel, des constellations des astres, de leur beauté et de leur lumière, de leur fixité et de l'extrême mobilité de certains astres errants, de *la révolution périodique* partant du même point pour rejoindre le même point, des deux luminaires que les *Oracles* qualifient de grands[23] ; tous les mouvements selon lesquels sont déterminés pour nous les jours et les nuits, et mesurés les mois et les années qui déterminent à leur tour les mouvements cycliques du temps et de tout ce qui est dans le temps, et le mesurent, le règlent et le maintiennent[24] (DN IV, 4, 697 B).

L'«apocatastase» des astres est le modèle astronomique du mouvement de procession du Bien et de conversion au Bien. Et comme le mouvement des astres mesure «les mouvements cycliques du temps et de tout ce qui est dans le temps», le Bien-Soleil cause le mouvement spirituel de procession-conversion des êtres spirituels.

C. LE CERCLE DU BIEN ET LE CERCLE DE L'AMOUR

1. Le Bien

1.1. Le cercle du Bien : DN IV, 4, 700 B

Le cercle du Bien, « à partir de quoi toutes choses ont commencé d'être et sont» et «vers quoi toutes choses se convertissent», est marqué par les trois préposition*s* ἐκ - ἐν - εἰς :

> Et le Bien est, comme le disent l*es Oracles*[25], *ce à partir de quoi* (ἐξ οὗ) *toutes choses ont commencé d'être et sont,* comme produites par une cause absolument parfaite, *et en quoi* (ἐν ᾧ) *toutes choses subsistent,* comme en un fondement tout-puissant qui les conserve et les maintient, *et vers quoi* (εἰς ὅ) *toutes choses se convertissent* comme vers le terme propre à chacune *et ce à quoi* (οὗ) *toutes choses aspirent,* ce qui est intellectuel et doué de raison par mode de connaissance, ce qui est doué de sensibilité par mode de sensation, ce qui est dépourvu de sensibilité par le mouvement inné de l'élan vital, ce qui est sans vie et existe

[23] Cf. Gn 1, 16 ; Ps 136, 7. Voir DN VIII, 5, 892 D.

[24] Cf. Gn 1, 14.

[25] Cf. Rm 11, 36 ; 1 Co 8, 6 ; Col 1, 16-17 ; DN II, 11, 649 A-652 A ; IV, 10, 705 C-708 A.

> seulement par son aptitude à la simple participation essentielle (DN IV, 4, 700 B).

La composition du texte fait apparaître la structure circulaire de la procession-conversion : Καὶ τἀγαθόν ἐστιν, ὡς τὰ λόγιά φησιν,

ἐξ οὗ τὰ πάντα ὑπέστη καὶ ἔστιν
καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν
καὶ εἰς ὃ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται
καὶ οὗ ἐφίεται πάντα.

Le Bien est le principe de la procession et le terme de la conversion. Ce mouvement de procession-conversion est marqué ici par les trois prépositions ἐξ, ἐν et εἰς : il est «ce à partir de quoi (ἐξ οὗ)», «en quoi (ἐν ᾧ)», et «vers quoi (εἰς ὅ)»[26] tout vient à l'être (ὑπέστη), subsiste (συνέστηκεν) et se convertit (ἐπιστρέφεται). Tout «subsiste (συνέστηκεν)» en lui : la référence scripturaire qui est invoquée pour fonder ce mouvement circulaire est Col 1, 17 : *«Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui»*[27].

Tout subsiste dans le Bien, tout se convertit au Bien (τὰ πάντα ἐπιστρέφεται) et tout aspire (ἐφίεται) au Bien selon son mode propre :

> Ce qui est intellectuel et doué de raison par mode de connaissance, (τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς), ce qui est doué de sensibilité par mode de sensation (τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς), ce qui est dépourvu de sensibilité (τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα) par le mouvement inné de l'élan vital, ce qui est sans vie et existe seulement par son aptitude à la simple participation essentielle (τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα...) (DN IV, 4, 700 B).

Ce passage est une reprise de DN I, 5, 593 D, où il est dit de la Providence que «tout aspire vers elle, les êtres intellectuels et raisonnables, par mode de connaissance (γνωστικῶς), ceux qui leur sont inférieurs, par mode de sensation (αἰσθητικῶς), et tous les autres par mode de mouvement vital ou d'aptitude essentielle et habituelle (ἢ οὐσιώδη καὶ ἑκτικὴν ἐπιτηδειότητα)».

La conversion est effectuée par l'aspiration ou le désir du Bien ou de la Bonté qui est «principe de rassemblement» (ἀρχισυναγωγός) (DN IV, 4, 700 A), par la Paix qui, elle aussi, est dite «principe de rassemblement» (ἀρχισυναγωγός : DN XI, 1, 948 D), par la lumière (DN IV, 4, 700 B) et par le Beau suressentiel qui «est appelé "Beauté" en tant qu'il appelle et rassemble tout à lui (εἰς ταὐτὸ συνάγον) dans l'identité tout en tout» (DN IV, 7, 701C-D).

---

[26] Nous retrouverons ce jeu des trois prépositions ἐξ - ἐν - εἰς à propos du «Trône de la Toute-Puissance» (DN X, 1, 936 D-937 A) et de l'Unité divine (DN XIII, 3, 980 B).

[27] Col 1, 15 est cité en DN 865 B ; Col 1, 16 en DN 637 B et DN 700 A ; Col 1, 17 en DN 820 A et DN 916 D et Col 1, 20 en DN 953 D.

Il y a une sorte d'emboîtement des noms divins, tel que Denys passe successivement de l'un à l'autre en disant que le Bien est célébré «*comme*» (ὡς) «Lumière» (§ 5, 700 D) ou «Lumière intelligible» (§ 6, 701 A), «Beauté» et «Amour» (§ 7, 701 C) :

> Ce Bien est célébré par *les saints théologiens* et comme «Beau»[28] et comme «Beauté»[29], comme «Amour»[30] et comme «Aimé»[31], et tous les autres noms divins qui conviennent à la Beauté en sa fleur, embellissante et pleine de grâce (DN IV, 7, 701 C).

Cette qualification du Bien comme «Amour» et «Aimé», se trouvait déjà dans les *Ennéades* de Plotin :

Le Bien «est Lui-même à la fois objet aimé et amour, Il est aussi amour de soi, dans la mesure où Il ne saurait être beau autrement que par Lui-même et en Lui-même. (Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρως, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ'αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ.)... Lui, Il se tourne pour ainsi dire au-dedans de Lui-même, comme rempli d'amour pour Lui-même et pour sa pure lumière, Lui-même identique à ce qu'Il a aimé (ἑαυτὸν ἀγαπήσας, αὐγὴν καθαράν, αὐτὸς ὢν τοῦτο, ὅπερ ἠγάπησε)»[32].

Le troisième attribut plotinien, l'«amour de soi», correspondrait, chez Denys, à l'«amour de sa propre beauté».

1.2. Le Beau

Le Beau est en effet le principe du mouvement de l'éros qu'il attire par sa propre beauté :

> Et le Beau est leur principe à tous comme cause efficiente (ὡς ποιητικὸν αἴτιον), qui les meut tous et les maintient par l'amour de sa propre beauté. Il est la fin de tous et le Bien-aimé en tant que cause finale (ὡς τελετικὸν αἴτιον) car, en vue du Beau, toutes les choses sont produites, et

---

[28] ὡς καλόν : cf. Ct 1,16 (*Beau*).

[29] κάλλος : cf. Ps 45, 2 (*Beauté*).

[30] ἔρως et ἀγάπη : cf. DN 709 B ; 712 C ; CH 164 D ; EH 513 B ; PLATON, *Philèbe* 64 e ; ARISTOTE, *Meta.* 1078 b ; PLOTIN, *Enn.* III 2 [47] 17, 5 ; VI 5 [23] 10, 5 ; VI 7 [38] 22, 7 ; VI 9 [9] 9, 28 (ἔρως) ; *Enn.* VI 8 [39] 16, 13 (ἀγαπάω) ; PROCLUS, *Theol. plat.* I, 24 (P. 60-61, Saff. West., t. I, p. 109, l. 13) ; *In Alc.* 65, 2 : «C'est lui (l'amour) qui chez les dieux intelligibles et cachés, unit à la beauté première et cachée l'intellect intelligible selon un type de vie supérieur à l'intellection (raison pourquoi le Théologien des Grecs appelle *sans yeux* cet amour : *"faisant paître en sa sagesse l'amour rapide qui est sans yeux"*» (Segonds, t. I, p. 53) ; 66, 15 (Segonds, t. I, p. 54) ; 67, 2 (Segonds, t. I, 54) ; 233,15-234,6 : «Socrate agit de deux façons, à la fois comme philosophe et comme amant, et sous le premier rapport, il tend vers Zeus, sous le second vers Eros» (Segonds, t. II, p. 284) ; H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita,* p. 63.

[31] *Amour* (ἀγάπη), cf. 1 Jn 4,8.16, et *Aimé* (ἀγαπητός), cf. les théophanies du Baptême et de la Transfiguration où le Christ est nommé *«Bien-aimé»* par la «voix venant du ciel» (Mt 3, 17 ; 17, 5 ; Mc 1, 11 ; Lc 3, 22 ; 2 P 1, 17).

[32] *Ennéade* VI 8 [39] 15, 18 et 16, 13, traduction de G. Leroux : PLOTIN, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un,* [*Ennéade* VI, 8 (39)]. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par G. Leroux, Paris 1990, p. 175 et 179.

> (en tant que cause) exemplaire (καὶ παραδειγματικόν)[33], parce que c'est selon lui que tout est défini ; c'est pourquoi aussi le Beau est identique au Bien parce que tout aspire (ἐφίεται) au Beau et au Bien, selon toutes les sortes de causes, et il n'est aucun des étants qui n'ait part au Beau et au Bien (ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ) (DN IV, 7, 704 AB).

Le Beau est à la fois *cause efficiente*, comme principe à partir duquel (ἐκ) toutes les choses sont belles, *cause finale*, comme fin et «Bien-aimé», lui «en vue de qui» ou «à cause de qui» (διὰ) surgissent les convenances, les amitiés et les communions, et enfin *cause exemplaire* de la définition même des étants.

C'est à propos du Beau que les trois causes efficiente, finale et exemplaire sont introduites : il est le «Bien-Aimé» en tant que cause finale. Dans l'ordre d'apparition des noms divins, le nom de «Bien-Aimé» est antérieur à celui d'«Amour», l'un étant la «fin» du désir, l'autre, l'«éros», son mouvement. Nous sommes bien au cœur de ce grand mouvement de procession-conversion en découvrant que le Bien-Aimé est la fin du désir du Bien en tant que Beau et que le mouvement qui porte tous les êtres vers cette fin et leur fin est l'amour.

L'universalité de la participation au Bien et au Beau est encore soulignée par l'exemple-limite du non-être qui, lui aussi, «participe au Bien et au Beau, car de même lui est beau et bon quand il est célébré suressentiellement en Dieu par le retranchement de tout (κατὰ τὴν ἀφαίρεσιν)»[34] (704 B). Il y a donc place, dans la pensée de Denys, pour la célébration de Dieu comme «néant», ce que les mystiques chrétiens comme Maître Eckhart, mais aussi Catherine de Gênes, n'hésiteront pas à faire.

Après cette incise sur le néant, Denys continue en disant : «Cet Un bon et beau est, d'une manière une, cause de toutes les multiples choses belles et bonnes » (Τοῦτο τὸ ἓν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἑνικῶς ἐστι πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αἴτιον) (DN 704 B). C'est la première fois, depuis le début des *Noms divins*, qu'il nomme l'Un comme l'auteur (αἴτιον) de toutes les choses.

De cet «Un beau et bon», proviennent toutes les existences substantielles des étants, etc... et

> tous les repos et les mouvements, ceux des intellects, ceux des âmes et ceux des corps[35]. Car il est repos et mouvement pour tous, lui qui, au-dessus de tout repos et mouvement, fonde chacun dans sa propre raison d'être et le meut vers son propre mouvement (DN IV, 8, 704 C).

---

[33] Cf. DN IV, 10, 705 D ; PLATON, *Parm.* 132 d.
[34] Cf. DN IV, 3, 697 A.
[35] Cf. DN IV, 8, 704 D ; 9, 705 A ; 10, 705 B.

De l'«Un bon et beau» ou du «Bien et Beau» proviennent aussi les mouvements spirituels des intellects angéliques ou humains.

1.2.1 Les trois mouvements circulaire, rectiligne et hélicoïdal[36]

a) Les intellects

> On dit que les intellects divins se meuvent, d'une part, *d'une manière circulaire* en s'unissant (ἑνούμενοι) aux illuminations sans commencement et sans fin du Bien et Beau, d'autre part, *d'une manière rectiligne,* lorsqu'ils pourvoient à la providence envers leurs inférieurs, menant tout à terme droitement, et *en spirale* quand, exerçant leurs providences envers les inférieurs sans sortir pourtant d'eux-mêmes (προνοοῦντες ἀνεκφοιτήτως), ils demeurent dans leur identité, tournant en rond, sans trêve, autour du Bien et Beau, cause de leur identité[37] (DN IV, 8, 704 D-705 A).

Les trois mouvements des intellects sont mis en rapport avec le Bien, avec les autres et avec eux-mêmes : le mouvement «*d'une manière circulaire*» (κυκλικῶς μὲν) se rapporte à l'union (ἕνωσις) avec les illuminations du Bien, le mouvement «rectiligne» (κατ'εὐθεῖαν δὲ), à la providence (πρόνοια) envers les inférieurs, et le mouvement «hélicoïdal» (ἑλικοειδῶς δὲ), à cette même providence, mais sans sortir de soi-même (ἀνεκφοιτήτως).

b) Les âmes

> *Le mouvement de l'âme est circulaire* quand elle rentre de l'extérieur en elle-même, que l'involution conforme à l'Un de ses puissances intellectives, comme en un cercle, lui donne la non-errance, la convertissant et la rassemblant d'abord de la multiplicité extérieure en elle-même, ensuite, une fois conforme à l'Un, l'unissant avec les puissances unies de façon unitaire, et alors la guidant vers le Beau et Bien qui est au-dessus de tous les étants, un et le même, sans commencement et sans fin.
>
> *L'âme se meut en spirale* dans la mesure où elle reçoit par l'illumination les connaissances divines, de la manière qui lui est appropriée, non pas intellectuellement et de façon simple, mais de façon rationnelle et discursive, et pour ainsi dire par des activités mêlées et transitives.
>
> *Elle se meut enfin en ligne droite* lorsque, au lieu de rentrer en elle-même et de se mouvoir d'un mouvement intellectuel et simple – car ceci, comme je l'ai dit, c'est le (mouvement) circulaire –, sortant vers ce qui l'entoure, elle s'élève à partir des choses extérieures, comme d'espèces

---

[36] Le triple mouvement de l'intellect et de l'âme se trouve déjà chez les néoplatoniciens : cf. W. BEIERWALTES, *Proklos,* p. 207ss. Voir également S. GERSH, ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ. *A Study of spiritual motion in the philosophy of Proclus,* Leiden 1973. SIMPLICIUS, *In Aristotelis de Caelo commentaria,* ed. I.L. Heiberg, CAG 7, Berlin 1895, p. 144-145. Sur le mouvement circulaire, le commentaire au *De caelo* (II, 3, 286 a 8) par SIMPLICIUS (*In De caelo,* p. 397, 13 ss Heiberg) cité et traduit par I. Hadot, in SIMPLICIUS, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète,* intro., éd. critique par I. Hadot, Leiden 1996, pp. 78-79.

[37] Cf. C. RIGGI, «Il creazionismo e il simbolo nello Pseudo-Dionigi (*De divinis nominibus* IV, 8-9 ; IX, 9)», *Salesianum* 29 (1967) 300-325.

> de symboles variés et multiples, vers les contemplations[38] simples et unies (DN IV, 9, 705 A-B).

Les trois mouvements sont également définis par rapport à l'état de l'âme :

– le mouvement circulaire a comme fin l'union avec le Beau et Bien,

– le mouvement en spirale, les connaissances divines (τὰς θείας γνώσεις), par l'illumination

– et le mouvement en ligne droite, les contemplations simples et unies (τὰς ἁπλᾶς καὶ ἡνωμένας θεωρίας), intérieures aux symboles variés.

Ces trois mouvements sont aussi définis par rapport à différents modes de connaissance de l'âme :

– «intellectuellement et de façon simple»,

– «de façon rationnelle et discursive» ou selon des «activités mêlées et transitives»,

– et d'une manière anagogique, «elle s'élève à partir des choses extérieures», et contemplative, «vers les contemplations simples et unies» (sortie de soi).

Selon H. Koch, «*le mouvement rectiligne* caractérise l'activité d'abstraction et de construction des concepts ; *le mouvement en spirale*[39] signifie l'activité dialectique et constitutive de jugements et de constructions ; mais *le mouvement en cercle* caractérise la concentration de l'âme sur elle-même, la contemplation mystique, vision et union».

Platon parle des mouvements célestes[40] dans le *Timée* 47 c et, dans le *Phèdre* (247 b), du mouvement des attelages célestes autour du Bien.

Chez Plotin, le mouvement circulaire est le mouvement de l'âme tournant autour de l'Un qui, en tant que centre du cercle, est l'origine du cercle. L'âme tourne autour de son origine en se tournant vers lui et se suspendant à lui :

> Si donc, à un autre moment, l'âme en vient à se connaître elle-même et si elle reconnaît alors que son mouvement ne se fait pas en ligne droite, sinon lorsqu'il subit une cassure, mais que ce mouvement, quand il est conforme à la nature, est semblable à celui qui s'effectue dans un cercle, non pas autour de quelque chose qui serait à l'extérieur, mais autour

---

[38] θεωρία : cf. DN III, 3, 684 C.

[39] H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, p. 150. Comme le signale H. Koch (*op. cit.*, p. 153), la théorie du mouvement hélicoïdal de l'âme se trouve déjà chez Hermias (*In Platonis Phaedrum Scholia,* p. 20-21 Couvreur ; reproduction Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1971).

[40] Cf. *Timée* 47 c : «Ayant contemplé les mouvements périodiques de l'intelligence dans le Ciel, nous les utiliserons, en les transportant aux mouvements de notre propre pensée, lesquels sont de même nature, mais troublés, alors que les mouvements célestes ne connaissent pas de trouble. Ayant étudié à fond ces mouvements célestes, participant à la rectitude naturelle des raisonnements, imitant les mouvements divins qui ne comportent absolument aucune erreur, nous pourrons stabiliser les nôtres, qui ne cessent point d'errer».

> d'un centre, centre à partir duquel provient le cercle[41], cette âme donc se mouvra autour de ce centre vers lequel devraient se porter toutes les âmes, mais vers lequel ne se portent d'une manière continue que les âmes des dieux. C'est précisément parce qu'elles se portent vers ce centre qu'elles sont des dieux. Est dieu en effet ce qui coïncide avec lui, mais ce qui s'éloigne très loin de lui, c'est l'homme du commun et la bête sauvage[42]. (*Enn.* VI 9 [9] 8, 1-10)[43].

Or ce «centre du cercle» est le «centre de l'âme», car le centre du cercle et le centre de l'âme coïncident «de la même manière que les centres des grands cercles coïncident avec le centre de la sphère qui les contient» (l. 19-20).

Cette affirmation a une grande importance pour la théologie mystique.

Mais comment se fait cette «suspension» de l'âme à l'Un ou cette «coïncidence» de son centre et de l'Un, centre de tout ? Il n'y a pas d'éloignement de l'Un, mais toujours un éloignement ou un détournement de l'âme :

> Car les corps empêchent les corps de communiquer entre eux, mais les incorporels ne sont pas séparés par l'obstacle des corps. Ce n'est donc pas par le lieu que les incorporels peuvent être éloignés les uns des autres, mais par l'altérité et la différence. Donc lorsque l'altérité n'est pas présente, les choses qui n'ont pas d'altérité entre elles sont présentes les unes aux autres. Lui donc, n'ayant pas d'altérité, est toujours présent ; mais nous, nous lui sommes présents lorsque nous n'avons pas d'altérité en nous. Et ce n'est pas lui qui nous désire, de telle sorte que ce serait lui qui tournerait autour de nous qui le désirons, mais c'est nous qui le désirons, de telle sorte que c'est nous qui tournons autour de lui (l. 33-36)[44].

Plotin reviendra plusieurs fois sur cette idée que c'est l'altérité qui crée la distance et que la suppression de cette altérité a lieu dans le moment où nous sommes présents à l'Un et où il se rend présent à l'âme. C'est lorsque les âmes se tournent vers lui et le regardent qu'elles dansent autour de lui. Platon parlait du «chœur de danse des astres» (*Timée* 40 c), Plotin, de la danse des âmes :

> Et certes nous tournons toujours autour de lui, pourtant nous ne regardons pas toujours vers lui, mais comme un chœur discordant, bien que tournant autour du coryphée, se détournerait pour diriger sa vision vers l'extérieur : mais s'il se retourne, c'est alors qu'il chante bien et qu'il tourne véritablement autour du coryphée ; de la même manière, nous aussi, nous tournons toujours autour de lui — sinon ce serait pour nous la destruction complète et nous ne serions plus —, pourtant, nous ne sommes pas toujours tournés vers lui ; mais quand nous regardons vers

41 Cf. *Timée* 43 C 7-44 C.
42 Cf. *Phèdre* 249 B 3-5.
43 PLOTIN, *Traité 9,* traduction par P. Hadot, Paris, 1994, pp. 99-100.
44 PLOTIN, *Traité 9* (trad. Hadot, pp. 101-102).

> lui, alors, c'est le terme de notre course et le repos, la cessation de toute discordance, pour nous qui, tournant véritablement autour de lui, dansons une danse où nous sommes possédés par le dieu (l. 35-45)[45].

Plotin ajoute, au début du paragraphe suivant : «Dans cette danse, on contemple la source de vie, la source de l'intelligence, le principe de l'être, la cause du Bien, la racine de l'âme». L'âme contemple donc sa propre origine.

Dans la *Théologie platonicienne* (I, 25), Proclus précisera que ce qui relie les âmes bienheureuses au Bien, c'est la foi :

> Pour le dire d'un mot, la foi des dieux est ce qui unit d'une manière indicible au Bien toutes les classes de dieux, de démons et les âmes bienheureuses. En effet il ne faut pas rechercher le Bien à la manière d'une connaissance, c'est-à-dire d'une manière imparfaite, mais en s'abandonnant à la lumière divine et en fermant les yeux, ainsi faut-il s'établir dans l'hénade inconnue et secrète des êtres (καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι). Car ce genre de foi est supérieur à l'opération de connaissance, non seulement en nous, mais aussi chez les dieux eux-mêmes, et c'est par elle que tous les dieux sont unis et se rassemblent autour d'un *centre unique,* selon une seule forme, toutes leurs puissances et leurs processions[46] .

La foi ne joue pas ce rôle, chez Denys, les mouvements de l'âme étant des regards de l'âme vers Dieu, vers elle-même ou vers les autres.

c) Le Dieu immobile

> Que dire donc, quand inversement les théologiens[47] affirment qu'il procède vers tout et qu'il se meut, lui, l'Immobile ? Ne faut-il pas comprendre cela aussi d'une manière digne de Dieu ? En effet, il faut penser pieusement qu'il se meut non selon un déplacement, un changement, une altération, une mutation ou un mouvement local, *ni selon le mouvement rectiligne ou circulaire, ni selon un mouvement composé des deux,* ni selon un mouvement intelligible ou psychique ou physique, mais que Dieu conduit à l'existence et maintient toute chose, qu'il pourvoit de toute façon à toute chose et qu'il est présent à toute chose *par un enveloppement absolu de toute chose, par ses processions et ses activités providentielles à l'égard de tous les étants.*
>
> Bien plus, il faut accorder la permission de célébrer[48] par la parole, d'une manière digne de Dieu, même des mouvements du Dieu immobile.

---

[45] PLOTIN, *Traité 9* (trad. Hadot, pp. 103-104). L'image est empruntée au type de danse connu sous le nom de «chœur cyclique». Cf. l'article «Cyclicus chorus», in : *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio : «Le chœur cyclique se mouvait en cercle ; il formait une ronde en chantant et en dansant autour de l'autel du dieu». Le centre pouvait être occupé par un coryphée porteur de lyre. Cf. aussi J. TROUILLARD, «La figure du chœur de danse», *Mélanges J. MOREAU,* Neuchâtel 1977, p. 162-174, et l'important ouvrage de J. MILLER, *Measures of Wisdom. The cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity,* Toronto-Buffalo-London 1986 ainsi que le compte rendu de Jean Pépin, dans *Phœnix* 44 (1990), p. 88-92.

[46] PROCLUS, *Théologie platonicienne* I, 25 (P. 61-62, Saff.-West., t. I, p. 110, l. 6-12).

[47] Cf. Jr 23 ; Ep 4, 6 ; Ps 17, 10 ; 46, 6 ; 81, 1 ; 138, 8 ; Ha 3, 8 ; Sg 7, 22.

[48] Cf. I R 19, 11 ; Mal 3, 6

> Et on doit comprendre, d'une part, *comme son mouvement rectiligne,* ce qui ne s'écarte pas de côté et la procession inflexible de ses activités et la genèse, à partir de lui, de tout l'ensemble ; d'autre part, *comme son mouvement hélicoïdal,* la procession stable et la station féconde ; enfin, *comme son mouvement circulaire,* l'identité et le fait de tenir ensemble le milieu et les extrémités qui contiennent et sont contenues, et la conversion vers lui des êtres qui ont procédé de lui (DN IX, 9, 916 C-D).

Les affirmations de la Bible selon lesquelles Dieu se meut ne peuvent se comprendre comme un «mouvement intelligible (anges), psychique (âmes) ou physique (corps)».

– Mais en tant qu'il est créateur, Dieu «conduit à l'existence toutes choses et les maintient dans l'existence» : c'est le mouvement rectiligne, – en tant qu'il est providence, «il pourvoit de toutes façons à toutes choses» : c'est le mouvement circulaire, – et en tant qu'il est omniprésence, «il est présent à toutes choses par un enveloppement absolu de toute choses (= mouvement circulaire) et par ses processions et ses activités providentielles à l'égard de tous les étants» (= mouvement rectiligne) : c'est le mouvement hélicoïdal, composé des deux autres. Voilà les trois aspects sous lesquels Denys envisage la divinité.

Quant aux trois mouvements, ils concernent :

la procession inflexible :	mouvement rectiligne
la procession stable :	mouvement hélicoïdal
et la conversion :	mouvement circulaire.

1.2.2. Le cercle du Beau et Bon

> De ces choses et des trois mouvements sensibles[49] (qui se déploient) dans cet univers, mais avant tout des permanences, repos et stabilités de chaque (étant), la cause, la conservation et le terme, c'est le Beau et Bien qui est au-dessus de tout repos et mouvement ; c'est pourquoi tout repos et mouvement (existe) à partir de lui, en lui, vers lui et en vue de lui (ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ καὶ εἰς ὃ καὶ οὗ ἕνεκα)... et, d'un mot, tout étant vient du Beau et Bon, est dans le Beau et Bon et se convertit au Beau et Bon (DN IV, 10, 705 C).

Le Beau et Bien est la cause (αἴτιον), la conservation (συνοχικόν) et le terme (πέρας) des trois mouvements intelligibles et sensibles. La causalité du Bien est traduite par les prépositions ἐξ, ἐν, εἰς et ἕνεκα qui expriment la triple causalité efficiente, exemplaire et finale, unifiée par le mouvement de procession-conversion.

> Et tout ce qui est et devient, est et devient à cause du Beau et Bon et tout regarde vers lui, est mû et maintenu par lui. *Et c'est en vue de lui et à cause de lui et en lui qu'est tout principe exemplaire, final, efficient, formel, élémentaire,* et, en un mot, tout principe, toute conservation et tout achèvement. Ou, pour le dire en résumé : tous les étants (viennent)

[49] Cf. DN 589 B ; 704 A.C.D ; 916 B-C.

> du Beau et Bon, et tous les non-étants sont suressentiellement dans le Beau et Bon, et il est principe et achèvement de tout, au-delà de (tout) principe et au-delà de (toute) fin parce que *«de lui et par lui»* et en lui *«et pour lui sont toutes choses»*[50], comme dit la parole sacrée (DN IV, 10, 705 C).

Les prépositions : καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ δι' αὐτὸ καὶ ἐν αὐτῷ définissent le Beau et Bon comme principe de «*tout principe exemplaire, final, efficient, formel, élémentaire,* et, en un mot, tout principe, toute conservation et tout achèvement (πᾶσα ἀρχὴ παραδειγματική, τελική, ποιητική, εἰδική, στοιχειώδης καὶ ἁπλῶς πᾶσα ἀρχή, πᾶσα συνοχή, πᾶν πέρας.)» (705 D).

Denys s'appuie sur trois passages de l'Écriture pour illustrer le mouvement de procession-conversion :

sur *Rm* 11, 36 (ἐξ αὐτοῦ)	pour montrer la causalité	
	divine	de l'existence,
sur *Col* 1, 16 (ἐν αὐτῷ),		de la subsistence,
et sur *Rm* 11, 36 (εἰς αὐτό),		de la finalité.

C'est en tant que cause finale que le Beau et Bon est l'objet du désir ou de l'aspiration (ἔφεσις), de l'amour (ἔρως) ou de la dilection (ἀγάπη) :

> Pour tous donc le Beau et Bon est *objet d'aspiration, d'amour et de dilection.* C'est à cause de lui et en vue de lui que (les êtres) sont amoureux (les uns des autres) : les inférieurs des supérieurs, *par voie de conversion,* les êtres de même rang de leurs égaux, *par voie de communion,* les supérieurs des inférieurs, *par voie de providence,* et chacun d'eux par rapport à lui-même, *par voie de conservation,* et tous, aspirant au Beau et Bon, font et veulent tout ce qu'ils font et veulent (DN IV, 10, 708 A)[51].

Le désir du Bien se fait selon un quadruple mouvement des êtres amoureux qui dessine la spirale de l'amour :

1. «les inférieurs vers les supérieurs, par voie de conversion (ἐπιστρεπτικῶς),

2. les êtres de même rang vers leurs égaux, par voie de communion (κοινωνικῶς),

3. les supérieurs vers les inférieurs, par voie de providence (προνοητικῶς),

---

[50] Rm 11, 36.

[51] DN 708 A : Πᾶσιν οὖν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν, καὶ δι' αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ τὰ ἥττω τῶν κρειττόνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν, καὶ τὰ κρείττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς καὶ αὐτὰ ἑαυτῶν ἕκαστα συνεκτικῶς, καὶ πάντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφιέμενα ποιεῖ καὶ βούλεται πάντα, ὅσα ποιεῖ καὶ βούλεται.

4. et chacun d'eux vers lui-même, par voie de conservation (συνεκτικῶς)[52]».

Il y a donc quatre sortes d'amour :

1. ἔρως ἐπιστρεπτικός des choses inférieures pour les supérieures,
2. ἔρως κοινωνικός des choses de même rang, les unes pour les autres,
3. ἔρως προνοητικός des supérieures pour les inférieures,
4. ἔρως συνεκτικός des choses pour elles-mêmes.

Quelle est leur origine ? Selon C. de Vogel :

> Le premier est l' ἔρως de Platon étendu à toutes les choses dans la nature, le second montre par les mots κοινωνία, ὁμόνοια ετ φιλία son origine pythagoricienne. Le troisième semble une forme tardive du pythagorisme qui fusionne l'ultime enseignement de Platon avec des éléments stoïciens et aristotéliciens.
>
> Le quatrième renvoie à la Stoa : l' ἔρως συνεκτικός des objets pour eux-mêmes est une extension de l' οἰκείωσις que les Stoïciens attribuaient à tous les êtres vivants. Mais alors pourquoi cette extension aux choses inanimées ? C'est encore un trait pythagoricien : l'harmonie cosmique est exprimée par les termes ὁμόνοια φιλία, φιλία πάντων πρὸς ἅπαντας qui caractérise, selon Pythagore, le εὑρετὴς καὶ νομοθέτης.

---

[52] Cornelia de Vogel, dans son article «*Amor quo caelum regitur*» (*Vivarium* 1 (1963) 2-34), a analysé longuement ce passage et l'ensemble de ces passages sur l'amour. Elle considère que ce texte est de «l'aristotélisme platonisé» :

«Chez Aristote, toutes les choses aspirent à leur "fin" qui est aussi "leur bien", c'est-à-dire leur bien propre particulier. Selon L. B. Geiger, Aristote accepte le pluralisme des êtres "unis simplement par ce désir qui, de bas en haut, fait tendre l'imparfait vers le plus parfait afin de lui être assimilé de quelque manière" (L. B. GEIGER, *Aristote et saint Thomas,* Louvain 1957, p. 202). Pour Aristote, une chose est la plus parfaite, lorsque sa propre forme est réalisée en elle. La forme d'une chose est sa "fin". Les fins transcendantes sont χωριστά. Les choses spirituelles ont *per definitionem* leur fin en elles-mêmes. En tant que telles, elles ne peuvent pas aspirer à quelque chose qui est au-delà (Cf. *Meta.*, B 2,996 a 22-29 et l'art. de C. J. DE VOGEL in : *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, p. 153-164). Ce que nous avons devant nous dans ce texte de Denys est de l'*aristotélisme "platonisé"* : toutes les choses aspirent à l'absolu 'Ἀγαθόν, qui est transcendant, mais, comme tel, inspirant et attractif. Il est aimé par un universel l' ἔρως ἐπιστρεπτικός : un amour qui désire retourner à sa Source. Mais est-ce que cela n'est pas du *Platonisme* ? Plutôt du *Platonisme pénétré par un dynamisme aristotélicien...* Nous devons nous demander s'il y avait une aspiration des choses vers le Bien qui est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. En un sens, oui, car les choses sensibles doivent imiter leur archétype transcendant. En ce sens, il y a bien un ἔρως ἐπιστρεπτικός chez Platon, bien que celui-ci n'emploie jamais ces termes. En effet Platon n'attribue jamais un ἔρως aux choses inanimées. Pour lui l' ἔρως est un phénomène humain. Né de *Penia* et de *Plutos,* il a une place intermédiaire, il est un démon et non un dieu. Il est conscient de sa propre imperfection et désire ce qui est au-dessus. Pour Aristote, toutes les choses désirent leur forme particulière. Proclus, pour qui les choses aspirent à l'absolu, au Dieu transcendant, *ou bien "platonise" Aristote, ou bien il offre un "Platonisme pénétré par le dynamisme aristotélicien",* joignant au dynamisme platonicien la formule aristotélicienne πᾶν τἀγαθοῦ ἐφίεται, et étendant l' ἔρως ascendant à tout ce qui existe, soit dans la nature, soit au-delà» (p. 13-14). Sur l'éros, voir L. BRISSON, «Éros dans la philosophie grecque», *Dictionnaire des Mythologies,* sous la direction d'Y. Bonnefoy, t. I, Paris 1981, p. 351-359, et l'introduction de P. Hadot à PLOTIN, *Traité 50* [*Enn.* III 5], Paris 1990, p. 13-84.

> Jamblique, lorsqu'il décrit la φιλία, mentionne «l'amour du corps mortel en lui-même, par la pacification et la réconciliation des forces opposées qui sont en lui»[53].

Cependant C. De Vogel n'a pas vu que Proclus aussi dit que l'effet de l'amour est d'instituer une φιλία entre les êtres et avec le Beau lui-même.

L'amour qui nous intéresse le plus est l' ἔρως προνοητικός qui, dans le poème de Boèce, se nomme «*amor quo caelum regitur*». C'est l'amour des supérieurs envers les inférieurs, de Dieu envers les hommes dont témoigne le *Livre de la Sagesse* : «*Dieu aime tout ce qui existe*» (Sg 11, 24).

---

[53] JAMBLIQUE, *De vita pythagorica,* 229-230 (p. 159-160 Nauck).

CHAPITRE VII

LE DIVIN AMOUR

> Osons dire encore ceci, en toute vérité : Celui-là même qui est cause de tout par surabondance de bonté aime tout, fait tout, perfectionne tout, maintient tout, convertit tout. Et il est aussi le divin Amour bon du Bien, à cause du Bien (καὶ ἔστι καὶ ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ αγαθόν)[1]. Car Celui-là même, l'Amour bienfaisant[2] envers les étants[3] qui préexiste de façon surabondante dans le Bien, ne lui a pas permis de demeurer stérile en lui-même, mais l'a mis en mouvement pour qu'il agisse selon la surabondance de sa fécondité universelle (DN IV, 10, 708 B).

L'amour est la puissance de génération au sein du Bien. Plotin ne dit pas que cette puissance qui pousse le Bien à sortir de lui-même soit l'amour, mais il dit non seulement que tout être qui atteint sa perfection engendre, mais aussi que c'est le propre du Bien de se «diffuser» ou de se communiquer.

L'ultime audace de Denys est de montrer que le «divin amour» est intérieur au Bien. Ce n'est pas seulement le Bien qui est objet d'aspiration (ἐφετόν), d'amour (καὶ ἐραστόν) et de dilection (καὶ ἀγαπητόν), et ce n'est pas seulement à cause de lui que tous les êtres sont amoureux les uns des autres, il faut aller jusqu'à dire que la Cause de tout est «le divin Amour (ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθός)».

A. L'AMOUR ET LE BIEN

Cette intériorité de l'Amour au Bien se manifeste dans une vision de surabondance : Denys répète trois fois le terme ὑπερβολή dans ce paragraphe dix :

– δι' ἀγαθότητος ὑπερβολὴν
– καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων

---

[1] Cette affirmation des *Noms divins* pourrait venir de *Enn.* VI 7 [38] 20, 20-23 : «Si l'on désire vivre et toujours être et toujours agir, ce n'est point parce que ce que l'on désire est intellect, mais parce qu'il est Bien et vient du Bien et va au Bien (οὐχ ᾗ νοῦς ἂν εἴη τὸ ἐφετόν, ἀλλ' ᾗ ἀγαθὸν καὶ ἀπὸ ἀγαθοῦ καὶ εἰς ἀγαθόν)». Traduction latine «*et est divinus amor, bonus boni propter bonum*».

[2] ὁ ἀγαθοεργός : PROCLUS, *El. theol.* 122.

[3] L'affirmation que Dieu «aime tout ce qui existe» est déjà dans le *Livre de la Sagesse* (Sg 11, 24), mais elle trouve son plein épanouissement dans l'*Évangile de Jean* : (cf. Jn 3, 16 ; 3, 35 ; 5, 20 ; 14, 21 ; 15, 9 ; 16, 27 ; 17, 23) et la *Première Épître de Jean* : «Dieu est amour» (I Jn 4, 8 et 16). C'est bien à cette révélation néotestamentaire que Denys fait ici allusion, cependant on trouve aussi chez Platon (*Phèdre* 245 b, *Banquet* 211 b) et Proclus (*In Alc.* 30, 7 (Segonds, t. I, p. 24) et *Theol. plat.* I, 25 (P. 60-61, Saff.-West., I, p.109, l.13)) une représentation de l'amour divin.

– καθ' ἁπάντων γενητικὴν ὑπερβολὴν

L'action de l'Amour est en quelque sorte intérieure à celle du Bien : le Bien envoie ses rayons sur tous les êtres (§ 1)[4], mais c'est l'Amour qui met en mouvement le Bien pour qu'il agisse selon sa surabondance (§ 10)[5].

Il s'agit, en IV, § 1, de la *production des êtres* : le Bien-Soleil envoie des rayons ; en IV, § 10, de la *procession-conversion des êtres* : le cercle de l'amour. Dans l'image du Bien-Soleil diffusant ses rayons (§ 1), il n'y avait pas encore l'idée de conversion, ni même de mouvement, puisque c'est «*par son être même*» que le Bien pose dans l'existence ce qui est ; tandis que la découverte, au § 10, du divin Amour comme intérieur au Bien explique le mouvement de procession-conversion.

Cette représentation de l'amour divin comme moteur intérieur du Bien vient-elle du néoplatonisme ?

Chez Plotin, le Premier principe est nommé ἐράσμιον et ἔρως :

> Plus encore Il est Lui-même à la fois objet aimé et amour, Il est aussi amour de soi, dans la mesure où Il ne saurait être beau autrement que par Lui-même et en Lui-même. Et son mode d'union à Lui-même ne saurait exister autrement que par l'unité et l'identité de celui qui s'unit à ce à quoi il s'unit. Si ce qui s'unit fait un avec ce à quoi il s'unit et si, pourrait-on dire, ce qui désire est identique à ce qui est désiré – étant donné que l'objet désiré se prend selon l'existence et est comme son substrat –, il devient clair pour nous avec une évidence nouvelle que le désir et l'être sont identiques[6] (*Enn.* VI 8 [39] 15, 1-8).

Si l'aimé, l'amant et l'amour ne font qu'une seule et même chose, à savoir le Premier Principe lui-même, il ne peut s'agir d'un autre aimé que lui-même.

Plotin semble loin d'attribuer à l'Un un amour descendant ou, comme Denys, un ἔρως ἐκστατικός et, lorsqu'il écrit[7] : Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ

---

[4] DN IV, 1 : – αὐτῇ τῇ ὑπάρξει ἐφίησι πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας : Par son existence *il envoie*, d'une manière proportionnée, à tous les étants les rayons de sa Bonté (693 B). – Διὰ ταύτας ὑπέστησαν αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ πᾶσαι καὶ οὐσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι : C'est à cause de ces rayons qu'*ont surgi* toutes les essences, puissances et énergies intellectuelles et intelligibles (693 C).

[5] «*l'Amour bienfaisant* envers les étants... *l'a mis en mouvement* pour qu'il agisse selon la surabondance de sa fécondité universelle» (ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως... ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἁπάντων γενητικὴν ὑπερβολήν) (DN IV, 10, 708 B).

[6] Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὑτοῦ ἔρως, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ'αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ. Καὶ γὰρ καὶ τὸ συνεῖναι ἑαυτῷ οὐκ ἂν ἄλλως ἔχοι, εἰ μὴ τὸ συνὸν καὶ τὸ ᾧ σύνεστιν ἓν καὶ ταὐτὸν εἴη. Ce *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* (Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ Ἑνός) est une réponse de Plotin à une mauvaise interprétation de sa doctrine de l'Un selon laquelle l'Un ne serait pas libre de créer. Mais l'Un est au-delà de τύχη, αὐτόματον, ἀνάγκη. Traduction de G. Leroux, *op. cit.*, p. 175.

[7] PLOTIN, *Enn.* V 1 [10] 6, 50. Dans son article *Amor quo caelum regitur* (*Vivarium* 1 (1963) p. 23-24), C. de Vogel distingue différents degrés de l'Éros chez Plotin: 1. Le

γεννῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, cela ne veut pas dire que ceux qui engendrent aiment ce qu'ils engendrent, mais au contraire que les engendrés aiment ceux qui les ont engendrés

Il faut chercher chez Proclus l'origine des attributs θεῖος ἔρως et ἔρως ἀγαθουργός. C'est dans les *Éléments de Théologie* (122), que Proclus affirme que :

> C'est en effet le propre du Bien que de se communiquer à tout ce qui est capable d'en prendre sa part, et le plus grand n'est pas celui qui en reçoit l'empreinte, mais celui qui crée la bonté (τὸ μέγιστόν ἐστιν οὐ τὸ ἀγαθοειδές, ἀλλὰ τὸ ἀγαθουργόν).

Or c'est justement ce caractère du Bien que Denys applique à l'Amour, après avoir dit que l'Amour est intérieur au Bien.

D'autre part, c'est dans son *Commentaire sur le Premier Alcibiade* de Platon que Proclus nomme l'amour ὁ θεῖος ἔρως : comme les âmes qui ont choisi la vie amoureuse s'élèvent de la «beauté apparente» à la «beauté divine», ainsi,

> c'est justement ce que réalise là-haut, à titre premier, l'amour divin (ὁ θεῖος ἔρως) en s'unissant à l'objet d'amour, en élevant ceux qui ont part à la puissance qui procède de lui vers le beau et en créant, en tous les êtres, un lien unique et une amitié unique et indissoluble, et entre ces êtres et avec le Beau lui-même (*In Alc.* p. 33, l. 9-14)[8] .

Quel est cet «amour divin» ? C'est l'amour des dieux pour ceux qu'ils engendrent. Proclus dit que les dieux aiment leur propre rejeton et que «cet amour est provident, salvateur des objets d'amour, qu'il les perfectionne et les maintient dans l'être (ὁ τοιοῦτος ἔρως καὶ σωστικὸς τῶν ἐρωμένων καὶ τελειωτικὸς αὐτῶν καὶ συνεκτικός)»[9].

Quant au

> caractère érotique» (τὸ ἐρωτικὸν ἰδίωμα) des âmes humaines, il ne pourrait exister s'il ne se trouvait pas auparavant chez les dieux eux-

---

Dieu-Éros du niveau transcendant est situé au niveau de la pure vie spirituelle. Cet éros n'est pas attribué au νοῦς, mais à l'âme parfaite. Il est appelé «l'œil de l'âme». 2. L'éros cosmique et universel appelé «le grand» (Ὁ μέγας ἐκεῖνος καὶ ὁ ἐν τῷ παντί), en *Enn.* III 5 [50] <*De l'amour*> 4, 14, appartient à l'âme incarnée qui est l'âme du monde sensible. Il semble être un démon. Sa fonction est double : il est « l'œil » de l'âme du monde et l'instrument de sa contemplation, mais aussi il préside aux mariages et inspire l'amour du Bien. Il pourrait donc être appelé προνοητικός, mais Plotin ne le dit pas. 3. L'amour produit par chaque âme individuelle selon sa dignité et valeur. Le texte de *Enn.* III 4 [15] < *Du démon qui nous a reçus en partage* > 5,19-21, suggère que l'éros de chaque homme est son esprit tutélaire. Selon Platon (*Rep.* X, 617 e et 620 d-e), chacun doit choisir lui-même.

Il faut rappeler que Plotin allégorise dans ce traité : l'éros symbolise l'aspiration de l'âme selon son degré. L'éros plotinien n'est rien d'autre que l' ἔρως ἐπιστρεπτικός de l'âme. Cet ἔρως peut être appelé θεῖος, selon Plotin, ou θεὸς ἐγκόσμιος, selon Proclus. C'est le seul cas d'un véritable ἔρως προνοητικός chez Plotin : le grand éros de l'âme du monde se tourne vers les âmes individuelles et leur inspire l'amour de Dieu.

[8] PROCLUS, *In Alc.* p. 33, l. 9-14 (Segonds, t. I, p. 27).

[9] PROCLUS, *In Alc.* p. 55, l. 14-16 (Segonds, t. I, p. 45-46).

mêmes, car tout ce qu'il y a de bon et de salvateur dans les âmes a sa cause dans les dieux. Il y a, par conséquent, des amours entre les différentes classes de dieux et ces amours sont les modèles (παραδείγματα) des amours humaines : Donc les dieux aiment les dieux, les supérieurs, leurs inférieurs, mais providentiellement (προνοητικῶς), et les inférieurs leurs supérieurs, mais conversivement (ἐπιστρεπτικῶς)[10].

Ce passage a directement influencé le § 10 du chapitre IV des *Noms divins* que nous commentons. Mais Proclus a-t-il mis l'éros au cœur du Bien ? Et qu'est-ce que l'éros au cœur du Bien ? C'est la puissance à la fois extatique, unique et unifiante de la Bonté divine.

B. LE CERCLE DE L'AMOUR

1. L'amour, puissance unique et unifiante

Au § 12, Denys définit l'amour authentique (ὁ ὄντως ἔρως) comme ayant un caractère conforme à l'Un (τὸ ἑνοειδές), alors que la multitude ne comprend sous le nom d'éros que «l'amour partiel, convenant au corps, divisé... car l'unicité (τὸ ἑνιαῖον) est incompréhensible» (DN 709 C). L'opposition n'est pas entre l'éros et l'agapè[11], mais entre «l'amour unique» et «l'amour partiel», le «vrai amour» et une «déchéance du véritable amour», l'«amour divin» et une idole. Il n'est pas inconvenant ou «absurde» (ἄτοπον) de parler d'éros, bien plus les noms d'*éros* et d'*agapè* sont appliqués «à la même puissance (ἐπὶ τῆς αὐτῆς δυνάμεως τάττεται)» (DN 709 C).

L'amour n'est pas seulement unique, il est aussi une «puissance unifiante» (δύναμις ἑνοποιός) (DN 709 D). Cette définition de l'amour

---

[10] PROCLUS, *In Alc.* p. 56, l. 2-4 (trad. Segonds, t. I, p. 46). Ce passage de l'*In Alcibiadem* a été imité par le Pseudo-Denys, comme l'a remarqué E. R. Dodds (*Elements...*, p. XXVIII) et, à sa suite, A.Ph. Segonds (*Sur le Premier Alcibiade de Platon,* t. I, p. 153, n. 3 de la p. 46) : on retrouve le couple ἐπιστρεπτικῶς-προνοητικῶς dans CH XV, 8, 337 B (SC 58, p. 187, l. 19).

[11] Le livre d'A. NYGREN, *Eros und Agape. (Gestaltwandlungen der christlichen Liebe,* 2 Bde Gütersloh 1930 und 1937, trad. franç. *Eros et Agapè,* 3 vol., Paris 1944-1952), qui accentue l'opposition entre l'*éros* de la philosophie grecque et l'*agapè* chrétienne, a provoqué la réaction d'A. Armstrong et de John M. Rist (A. ARMSTRONG, «Platonic Eros and Christian Agape», *The Downside Review* 79 (1961) 105-121 ; J. M. RIST, «Some Interpretations of Agape and Eros», *The Philosophy and Theology of Anders Nygren,* ed. C. W. Kegley, Carbondale, Illinois, 1970, p. 156-173, voir aussi «A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius», *Vigiliae Christianae* 20 (1966) 235-243), repris dans *Platonism and its Christian Heritage, Variorum reprints* I et XVI, Londres, 1985). Le propos d'Armstrong est de montrer que la conception de l'*éros* a été si approfondie par Platon et les néoplatoniciens qu'Origène et les auteurs chrétiens qui l'ont suivi n'ont pas eu tort d'employer le terme *éros* pour traduire l'*agapè* de Dieu révélée dans le Christ. – Voir aussi, J. M. RIST, *Eros and Psyche,* Toronto 1964 (sur Plotin) et C. OSBORNE, *Eros unveiled. Plato and the God of Love,* c. 8. *Dionysius the Areopagite's Divine Names and the Meaning of 'God is Love'* et c. 9. *Bonds of Love, I. Dionysius, Divine Names 4,* Oxford 1994, p. 185-214.

se trouve déjà dans l'*In Alcibiadem* (53, 4) de Proclus, dans le grand discours sur la place d'Éros dans la hiérarchie qui «n'est pas dans les tout premiers pour la raison que l'objet d'amour est au-delà de l'amour (ἐν τοῖς πρώτοις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, διότι τὸ ἐραστὸν ἐπέκεινα τοῦ ἔρωτός ἐστιν)», mais qui est «établi au milieu entre l'objet d'amour et les amants, inférieur au Beau, mais antérieur à tout le reste (ἐν μέσῳ τοῦ τε ἐραστοῦ καὶ τῶν ἐρώτων ἱδρῦσθαι καὶ τοῦ μὲν καλοῦ δεύτερον εἶναι, τῶν δὲ ἄλλων πρῶτον)»[12].

L'amour fait partie de la « classe indicible des dieux», à savoir de la triade foi, vérité, amour, dont les termes correspondent aux trois hypostases du Bien, du Sage et du Beau : «La foi établit toutes choses dans le Bien, la vérité révèle la connaissance qui se trouve dans tous les êtres, et l'*amour convertit tous les êtres et les unit à la nature du Beau*». Cette triade fait briller sur tous «l'union avec l'intelligible (ἡ πρὸς τὸ νοητὸν ἕνωσις)» et elle se montre, selon le caractère particulier des dieux, sous différents modes[13].

> L'amour s'étend donc depuis là-haut (ἄνωθεν), depuis les intelligibles, jusqu'aux êtres encosmiques, en convertissant tous les êtres vers la Beauté divine. Cependant les intelligibles, à cause de leur ineffable unité (διὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν), n'ont pas besoin de la médiation de l'amour, c'est là où existe à la fois unité et distinction entre les êtres qu'apparaît *l'amour comme médiateur* ; car il est le lien des êtres séparés, celui qui unit les êtres qui viennent à sa suite à ceux qui le précèdent, celui qui convertit les êtres de second rang vers ceux du premier, celui qui élève et perfectionne les êtres plus imparfaits. De la même façon aussi, l'amant divin, à l'imitation du dieu dont il est possédé, détache et élève les êtres bien nés, perfectionne les êtres imparfaits et fait obtenir le salut à ceux qui en ont besoin[14].

Il faut remarquer, d'une part, que l'amour n'apparaît que lorsqu'il y a ἡ ἕνωσις καὶ ἡ διάκρισις τῶν ὄντων, c'est-à-dire au niveau des processions, d'autre part qu'il est défini comme médiateur (μέσος), lien (συνδετικός), comme celui qui réunit (συναγωγός), qui convertit (ἐπιστρεπτικός) qui élève (ἀναγωγός) et qui perfectionne (τελεσιουργός) les êtres.

La définition de l'amour comme «puissance unifiante» a eu, dans sa traduction latine (*vis unitiva)*, une grande fortune dans tout le Moyen

---

12 Le caractère médiateur de l'ἔρως entre l'ἐραστόν et l'ἐρῶν avait déjà été établi dans l'*In Alcibiadem*, p. 30, 22-23 (Segonds, t. I, p. 25) et sera repris plus loin, p. 64, 10 (Segonds, t. I, p. 53).

13 Les différents modes – comme le mode indicible (ἀρρήτως), inconnaissable et unitaire (ἀγνώστως καὶ ἑνιαίως), le mode cohésif et liant (συνεκτικῶς καὶ συνδετικῶς), le mode perfectif et informant (τελειωτικῶς καὶ μορφωτικῶς), le mode intellectif et paternel, le mode moteur, vivifiant et créatif, le mode séparé et immaculé, et, enfin, le mode multiple et divisé – correspondent à différentes classes de dieux. (*In Alc.*, p. 52, l. 6-11 (Segonds, t. I, p. 43). Quelques-uns de ces adverbes se retrouvent dans les *Noms divins*.

14 PROCLUS, *In Alc.*, p. 53, l. 4-11 (trad. Segonds, t. I, p. 43-44).

Âge. On la trouve chez saint Thomas d'Aquin aussi bien dans la *Somme Théologique*[15], à propos de l'Esprit Saint, que dans son *Commentaire des Noms divins* : «*Praeterea, amor est nexus amantium : quia secundum Dionysium,* cap. 4 De divinis nominibus *est quaedam vis unitiva* »[16].

Il reste à s'interroger sur les sens que Denys pouvait donner à θεῖος : d'autres réalités sont qualifiées de «divines» par lui, ainsi : l'Intellect, le Logos, la Sagesse.

ὁ θεῖος ἔρως	DN IV, 12, 709 C ; 13, 712 A et 14, 712 D.
ὁ θεῖος νοῦς	DN VII, 2, 869 A
ὁ θεῖος λόγος	DN VII, 4, 872 A
ἡ θεία σοφία	DN VII, 2, 869 B

Si le premier caractère de l'amour est d'être unique et unifiant (§ 12), le second est d'être extatique (§ 13).

2. Les trois «extases» de l'amour

> Mais l'amour divin est également extatique ne laissant pas les amants s'appartenir à eux-mêmes, mais à ceux qu'ils aiment[17]. La preuve c'est que les supérieurs sont faits (pour être) la providence des inférieurs, les égaux pour une cohésion mutuelle, et les inférieurs pour une conversion plus divine vers les premiers[18],. C'est pourquoi le grand Paul, possédé par l'amour divin et ayant reçu part à sa puissance extatique, dit de sa bouche inspirée : *«Je vis, mais non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi»*[19] ; en véritable amant *«sorti de lui»*, comme il le dit lui-même[20], *«pour Dieu»,* vivant non plus sa propre vie[21], mais celle de Celui qu'il aime, comme très aimée[22] (DN IV, 13, 712 A).

L'extase n'est pas un ravissement passager ni un transport affectif, mais l'exigence et l'on pourrait dire la loi constitutive de l'amour divin qui ne laisse pas «les amants s'appartenir à eux-mêmes, mais à ceux qu'ils aiment».

La «preuve» de la force extatique de l'amour, c'est qu'il pousse les êtres à sortir d'eux-mêmes pour être la providence (πρόνοια) des

[15] *Somme Théologique* Ia Pars, q. 37, a.1, 3e objection.

[16] S. THOMAS, *Commentaire des Noms divins, lectio* 12.

[17] Cf. DN 708 A ; PROCLUS, *El. theol.* 110.

[18] Le scholiaste cite Ps 115, 2 et C. Pera II Co 5, 13. On pourrait noter les emplois d'ἔκστασις dans le *Livre des Actes* : 3, 10 ; 10, 10 ; 11, 5 ; 22, 17.

Sur l'extase, voir DN 684 C ; 693 A ; 708 B ; 713 A ; CH 120 B ; 121 B ; MT 1000 A ; PROCLUS, *In Alc.* 63, 12 : «L'amoureux (ὁ ἐρωτικός) est inspiré des dieux (ἔνθεος)» (Segonds, t. I, p. 52) ; MAXIME, *Ambigua* 1249 B ; G. HORN, «Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite», *RAM* 6 (1925) 278-289 ; W. VÖLKER, *Kontemplation,* p. 197.

[19] Ga 2, 20.

[20] II Co 5, 13.

[21] II Co 5, 15.

[22] Cf. DN 681 D ; MT 1000 A.

inférieurs, la cohésion (συνοχή) des égaux entre eux et la conversion (ἐπιστροφή) des inférieurs envers les supérieurs.

Et cette puissance extatique de l'amour, qui met hors d'eux-mêmes ceux qui aiment, les empêche de s'appartenir à eux-mêmes : en ce sens, la jalousie est l'envers de l'extase. Cette «Jalousie» de l'Amour divin est celle du Dieu jaloux de l'Ancien Testament. La jalousie divine est fondée dans l'unicité de Dieu qui s'exprime dans le *Shema Israël* : «*Écoute Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces*» (Dt 6, 4-5). Aimer Dieu seul, c'est ne plus s'appartenir ou, ce qui est la même chose, sortir de soi pour être en Lui. Mais réciproquement, l'extase de l'homme en Dieu se double de l'extase de Dieu en l'homme. C'est pourquoi Denys fonde le caractère extatique de l'éros sur la parole de saint Paul dans l'*Épître aux Galates* : «*Je vis, mais non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi*» (Ga 2, 20).

Le participe parfait ἐξεστηκώς caractérise Paul[23] qui, en véritable amant, est «sorti de lui» et ne vit plus sa propre vie, mais celle de Celui qu'il aime. Cette loi de l'Amour divin de ne plus s'appartenir à soi-même, mais de sortir de soi par amour, est celle de Dieu lui-même :

> Mais il faut aussi oser dire, dans l'intérêt de la vérité, ceci : Lui-même, Cause de tout, par l'amour beau et bon de tous les êtres, dans la surabondance de sa Bonté amoureuse, sort de lui-même par ses providences à l'égard de tous les étants et, pour ainsi dire, se laisse séduire par la bonté, la dilection et l'amour ; et, de séparé (qu'il était) de tout et au-dessus de tout, il se laisse entraîner à (être) en tous selon la puissance suressentielle par laquelle il sort de lui-même sans se séparer[24] de lui-même (DN IV, 13, 712 A-B).

L'extase de l'Amour divin se manifeste dans sa providence et sa puissance : «*il sort de lui-même* (ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται) par ses providences à l'égard de tous les étants» et «il se laisse entraîner à (être) en tous, selon la puissance suressentielle par laquelle *il sort de lui-même* sans se séparer de lui-même (κατ'ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ)».

> C'est pourquoi ceux qui sont versés dans les choses divines l'appellent (un *Dieu) jaloux*[25] parce qu'il est grand dans l'ordre du bon amour, parce qu'il excite jusqu'à la jalousie le désir amoureux envers lui et se montre lui-même jaloux, lui pour qui même les (êtres) qui le désirent sont objets de jalousie, en tant que les choses qui sont objets de sa providence sont objets de sa jalousie. Bref, le fait d'être aimé et l'amour appartiennent au

---

[23] Cf. 2 Co 5, 13 : ἐξέστημεν.

[24] Cf. DN 593 D ; 684 C ; 705 B ; 708 B ; 709 A 712 A. Voir aussi PROCLUS, *In Alc.* 30, 7 (Segonds, t. I, p. 24-25) ; 63, 12 (Segonds, t. I, p. 52).

[25] Ex 20, 5 ; 34, 14 ; Dt 5, 9 ; 6,15 ; Na 1, 2

> Beau et Bien, sont préétablis dans le Beau et Bien, existent et se produisent à cause du Beau et Bien (DN IV, 13, 712 A-B).

Vocabulaire de l'amour : la «Bonté amoureuse» «se laisse séduire» (θέλγεται) ou «se laisse entraîner» (κατάγεται) à être en tous.

La jalousie est en quelque sorte l'envers de la Providence. Le Dieu jaloux est le Dieu unique : de même que Dieu est l'unique amant, il veut être l'unique aimé. Toutefois, alors même qu'il est tout en tous, il demeure séparé de tous en Lui. Ce mouvement de l'amour qui sort de lui-même, d'une manière extatique, sans se séparer de lui-même, est aussi le mouvement des intellects divins qui, comme il est dit au § 8, «excerçant leurs providences envers les inférieurs, demeurent sans se séparer d'eux-mêmes dans leur identité» (704 D). C'est ainsi que Denys a défini le mouvement en spirale.

Denys, après avoir montré que l'éros meut intérieurement le Bien à sortir de lui-même, montre inversement que «le fait d'être aimé et l'amour appartiennent au Beau et Bien, sont préétablis dans le Beau et Bien, existent et se produisent à cause du Beau et Bien»

3. Le cercle de l'amour

> Bref, que veulent donc dire *les théologiens* lorsque tantôt ils l'appellent «amour»[26] et «dilection»[27] et tantôt «aimé»[28] et «bien-aimé»[29] – en effet, de l'un, il est cause et, pour ainsi dire, producteur et engendreur, mais l'autre, il l'est lui-même ; et par l'un, il est mû, et par l'autre il meut –, sinon le fait que c'est lui-même qui est producteur et moteur de lui-même et par lui-même ? En ce sens, les théologiens l'appellent «objet de dilection et d'amour» en tant que Beau et Bien, et, inversement, «amour et dilection» à la fois *comme puissance* qui meut et ramène vers lui-même – lui, le seul qui soit Beau et Bon de lui-même à cause de lui-même –, *comme manifestation* de lui-même par lui-même, et *comme procession bonne et mouvement amoureux* de l'union séparée, (mouvement) simple, qui se meut de soi-même et agit par soi-même, préexiste dans le Bien , jaillit du Bien vers les étants et, en retour, se convertit vers le Bien.
>
> En cela l'Amour divin se montre, de manière singulière, sans fin ni principe, comme un cercle perpétuel[30] qui, à cause du Bien, à partir du Bien, dans le Bien et vers le Bien, parcourt une orbite impeccable ; et dans le même et selon le même, il ne cesse de procéder, de demeurer et de revenir au même point (DN IV, 14, 712 C).

---

[26] ἔρως : cf. Pr 4, 6.
[27] ἀγάπη : cf. Ct 2, 7.
[28] ἐραστόν : cf. Sg 8, 2.
[29] ἀγαπητόν : cf. Mt 17, 5.
[30] Sur l'opération divine décrite comme se mouvant d'un mouvement circulaire sans commencement ni fin, voir : PROCLUS, *El. theol.* 31 ; 33 ; 146 ; *Theol. plat.* IV, 16 (P. 204-205, Saff.-West., p. 50, l. 15 : «Elles réunissent toutes choses dans l'unité intelligible (εἰς μίαν ἕνωσιν τὴν νοητήν)» et l. 20-21).

ἔρως καὶ ἀγάπη :	L'éros et l'agapè
1. ὡς... δύναμιν	comme puissance
2. καὶ ὥσπερ ἔκφανσιν	comme manifestation
3. καὶ πρόοδον	comme procession
4. καὶ ἐρωτικὴν κίνησιν	comme mouvement amoureux
– προοῦσαν ἐν τἀγαθῷ	– préexiste dans le Bien
– καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην	– jaillit du Bien vers les étants
– καὶ αὖθις εἰς τἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην	– et, en retour, se convertit vers le Bien.

Le cercle de l'amour divin «ne cesse de procéder, de demeurer et de revenir au même point». Cette vision, qui est au cœur des *Noms divins,* de l'éros parcourant une «orbite impeccable» a été montrée à Denys par son maître Hiérothée. Or cet enseignement de Hiérothée se trouve chez Proclus et l'on peut se demander si Proclus n'est pas Hiérothée.

Nous avions déjà trouvé les termes «puissance» et «procession» pour qualifier les noms divins et, de fait, l'éros et l'agapé sont des noms divins. Quelle est alors la différence spécifique de ces deux noms ? C'est qu'ils sont des «mouvements».

4. L'amour, puissance simple

Du Très saint Hiérothée – Des hymnes sur l'amour

> L'amour, que nous appellerions soit divin, soit angélique, soit intellectuel, soit psychique, soit physique, concevons-le comme *une puissance d'unification et de mélange* qui meut les êtres supérieurs à (devenir) *la providence envers les inférieurs,* les êtres de même rang, à leur tour, *vers une liaison mutuelle,* et, en dernier lieu, ceux qui sont situés en bas *à la conversion vers les meilleurs* qui sont placés au-dessus (DN IV, 15, 713 A-B).

D'une part, Hiérothée distingue cinq sortes d'amour selon les êtres qui aiment :

Τὸν ἔρωτα εἴτε θεῖον
εἴτε ἀγγελικὸν
εἴτε νοερὸν
εἴτε ψυχικὸν
εἴτε φυσικὸν εἴπομεν

D'autre part, il mentionne de nouveau les trois dimensions de l'amour, c'est-à-dire le triple mouvement d'aspiration vis-à-vis des supérieurs, de communication vis-à-vis des égaux et de providence vis-à-vis des inférieurs, que Denys avait décrit au § 12 à propos de l'éros, avant de conclure que la puissance de l'éros est unique.

> Puisque nous avons réparti les nombreux amours à partir d'un seul, en disant à la suite quelles sont les connaissances et les puissances des amours du monde et supérieurs au monde, que dépassent, selon la visée du discours proposée, les ordres et les ordonnances des amours intellectifs et intelligibles, après lesquels ceux qui sont intelligibles en eux-mêmes et divins dominent les amours réellement beaux de là-bas et ont été célébrés par nous de manière appropriée, maintenant, inversement, reprenons-les tous pour à la fois les embrasser[31] et les ramener à l'Amour unique et unifié qui est leur père à tous. Réduisant d'abord à deux, à partir de la multitude, l'ensemble des puissances amoureuses que domine et précède, assurément, la Cause qui, (du fait qu'elle est) au-delà de tout est cause absolue de tout amour, et vers laquelle se tend, connaturellement à chacun des étants, l'amour total venant de tous les étants... (DN IV, 16, 713 B-C).

Hiérothée commence par répartir ou classer, dans l'ordre de la procession, les amours multiples, à partir d'un seul (ἐκ τοῦ ἑνός), puis ils les ramène, dans un mouvement de conversion, à l'Amour unique (εἰς τὸν ἕνα... ἔρωτα). Le cercle de la procession-conversion va de l'un à l'un ; et l'amour, «puissante unifiante» qui ramène le multiple à l'un, n'est autre que l'Amour divin, unique.

Répartition hiérarchique des amours selon un ordre ascensionnel :

1. les (connaissances et puissances des) amours qui sont du monde (αἱ τῶν ἐγκοσμίων ἐρώτων γνώσεις τε καὶ δυνάμεις),
2. ceux qui sont supérieurs au monde (καὶ ὑπερκοσμίων ἐρώτων),
3. les amours intellectifs et intelligibles (αἱ τῶν νοερῶν τε καὶ νοητῶν ἐρώτων),
4. les amours intelligibles en eux-mêmes et divins (οἱ αὐτονόητοι καὶ θεῖοι),
5. les amours réellement beaux (τῶν ὄντως ἐκεῖ καλῶν ἐρώτων).

Hiérothée suit la hiérarchie des hénades en *Éléments de Théologie* 162-165 :

Τὸ Ἕν

ἑνάδες νοηταί

ἑνάδες νοεραί

ἑνάδες ὑπερκόσμιοι = ψυχή

ἑνάδες ἐγκόσμιοι

Cet *Amour unique et unifié qui est leur père* (εἰς τὸν ἕνα καὶ συνεπτυγμένον ἔρωτα καὶ πάντων αὐτῶν πατέρα) est *l'Amour divin* (ὁ θεῖος ἔρως) dont il a été question aux § 10 (708 B) et 13 (712 A). La

---

[31] συνελίσσω signifie littéralement «enrouler». En CH 333 B, à propos de la symbolique du vêtement, la ceinture de la robe du grand prêtre signifie le pouvoir que les intellects célestes ont de «se retourner sur eux-mêmes pour s'unifier et s'enrouler (συνελίσσεσθαι) dans un cercle harmonieux tout autour d'eux-mêmes dans une indéfectible identité».

«paternité» de cet amour unique indique qu'il engendre les multiples amours et les transcende.

Il doit être distingué de *l'amour total qui procède de tous les étants* (ὁ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ὁλικὸς ἔρως) par l'origine même de la procession : *l'Amour divin* (ὁ θεῖος ἔρως) «à cause du Bien, à partir du Bien, dans le Bien et vers le Bien» (708 B) parcourt «comme un cercle», tandis que *l'amour total* (ὁ ὁλικὸς ἔρως), qui «procède de tous les étants», s'élève vers la Cause absolue de tout amour. L'Amour divin engendre l'amour dans les étants qui, à leur tour, désirent la Cause de tout amour.

> Allons plus loin, réduisant maintenant à l'un ces (deux puissances), disons qu'il n'existe qu'une seule puissance simple et qui se meut d'elle-même vers une sorte de fusion unifiante à partir du Bien jusqu'au dernier des étants, et, à partir de celui-ci, en sens inverse et de manière suivie, se recourbant elle-même en cercle[32] à travers tous (les étants) vers le Bien, à partir d'elle-même et par elle-même et sur elle-même et s'enroulant toujours de la même façon sur[33] elle-même (DN IV, 17, 713 D).

«C'est du pur Proclus !» s'exclame C. de Vogel.

La doctrine proclienne de la πρόοδος - ἐπιστροφή de toutes les choses comme mouvement circulaire[34] se trouve en *Éléments de Théologie* 146 :

> Dans toutes les processions divines, il y a assimilation des fins aux principes, et celle-ci, par cette conversion vers les principes, soutient *un processus circulaire sans commencement ni fin.*
>
> Puisque chacun des procédants se convertit vers son propre principe dont il procède, à plus forte raison les ordres pris en leur entier, dès lors qu'ils procèdent de leur point le plus élevé, se retournent-ils vers lui. Ce retour de la fin vers le principe rend chaque ordre un en son entier, déterminé, concentré en lui-même, et lui donne de faire apparaître, par cette concentration, l'empire de l'unité sur sa multiplicité.

La grande révélation des *Hymnes érotiques* de Hiérothée est de réduire la multiplicité des amours à deux, puis à un, et de définir l'éros comme «une seule puissance simple» (μία δύναμις ἁπλῆ). Les trois caractéristiques de cette puissance sont d'être «simple» (ἁπλῆ), «se mouvant elle-même» (αὐτοκινητική) et «suressentielle» (ὑπερούσιος).

---

[32] Les deux verbes ἀνελίττομαι et ἀνακυκλόω ἑαυτὴν signifient «faire sa révolution, se recourber, se retourner, se réfléchir».

[33] Le jeu des propositions διά, ἐξ, ἐπί et εἰς traduit encore le mouvement circulaire de la «procession-conversion». C'est un procédé stylistique que Denys affectionne.

[34] Ce mouvement circulaire est aussi celui de «l'âme cosmique qui use de périodes et de réintégrations (ἀποκατάστασιν) qui mesurent sa vie propre» (*El. theol.* 199). Nous retrouvons le terme ἀποκατάστασις que Denys a employé en DN 697 B et 892 D.

Cette «puissance simple» (μία τις ἁπλῆ δύναμις) est en effet la «puissance suressentielle» (ὑπερούσιος δύναμις) dont il a été question au § 13 et dans la *Lettre* 9 :

> En les contemplant de la sorte, nous pourrons vénérer cette Source de Vie qui s'épanche en soi-même et qui demeure en soi-même, cette Puissance unique, simple, qui se meut et agit spontanément, qui ne sort pas de soi-même, mais qui constitue en soi la connnaissance de toutes les connaissances, car elle ne cesse jamais de se contempler elle-même (1104 B-C).

Enfin l'unité opérée par cette puissance simple se fait par «une sorte de fusion unifiante à partir du Bien jusqu'au dernier des étants (πρὸς ἑνωτικήν τινα κρᾶσιν)». Denys parle ici de κρᾶσις pour caractériser la réduction à l'un (εἰς ἓν συναγαγόντες) de la multiplicité des amours par l'unique puissance de l'amour. Or c'est également à propos de la Puissance divine, au chapitre VIII *Sur la Puissance,* qui est nommée «puissance suressentielle», «puissance infiniment bonne» et «puissance indéfectible», qu'il emploiera le terme κρᾶσις[35] :

> C'est elle qui conserve l'harmonie mutuelle des éléments et leur mélange sans confusion ni division (καὶ τὴν ἐν ἀλλήλοις τῶν στοιχείων ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον). C'est elle qui maintient le lien de l'âme et du corps et qui suscite les puissances de nutrition et d'accroissement des plantes. C'est elle qui soutient les puissances substantielles de toute chose, c'est elle qui qui garantit la permanence indissoluble du tout, c'est elle enfin qui accorde la divinisation elle-même, procurant la puissance pour cela à ceux qui sont en voie de divinisation. Bref il n'est absolument aucun des étants qui soit privé de la protection toute puissante et de l'étreinte de la Puissance divine (DN 892 D).

Donc la puissance divine joue le même rôle à la fois «paternel» et «unifiant» par rapport à la multiplicité des puissances que la puissance de l'amour par rapport à la multiplicité des amours.

De même, au chapitre XI *Sur la Paix,* Denys ajoute :

> Et d'abord il faut dire ceci, qu'elle est fondatrice de la paix en soi, universelle aussi bien que particulière, et qu'elle mélange toutes les choses entre elles selon leur union sans confusion (κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἕνωσιν), selon laquelle ces choses sont unies sans division et sans séparation, et cependant chacune selon sa propre espèce demeure intacte, sans être troublée par le mélange des contraires (διὰ τῆς πρὸς τὰ ἀντικείμενα κράσεως) et sans que quoi que ce soit de son exactitude et de sa pureté unifiante soit estompé (DN 949 C).

---

[35] Denys employe six fois le terme κρᾶσις : deux fois, en DN 705 C et 892 D, pour «l'harmonie et mélange des éléments», en 713 D, à propos de la «fusion unifiante» avec le Bien, en 821 B, dans une liste, en 949 C, à propos du «mélange des contraires» et en EP 9, 1113 C.

Dans les deux textes cités, la κρᾶσις et l' ἕνωσις sont qualifiées de ἀσύγχυτος[36], c'est ce type de mélange ou d'union que nous retrouverons, dans la deuxième partie, à propos de l'union sans confusion des paradigmes dans l'intellect divin. Il y aurait donc le même type de mélange ou d'union des amours dans l'unique puissance de l'amour et des paradigmes dans l'intellect.

CONCLUSIONS SUR L'ÉROS

L'emphase avec laquelle Denys le pseudo-Aréopagite présente les hymnes de Hiérothée sur l'amour montre que l'on touche au cœur de sa doctrine.

En effet, c'est l'amour qui apparaît comme le moteur qui pousse le Bien à sortir de lui-même pour se communiquer et c'est l'amour qui fait procéder la multitude des amours à partir d'un seul et reconduit le multiple vers l'Un. Il y a un double rapport entre l'amour[37] et le Bien, d'une part, et l'amour et l'Un, de l'autre, de telle sorte que l'amour est la puissance à la fois extatique et unifiante : extase du Bien poussé hors de lui-même par l'amour, unification des amours en un seul amour.

La conception dionysienne de l'amour doit être replacée dans le mouvement général de la πρόοδος-ἐπιστροφή. Le mouvement de procession-conversion qui sort du Bien et retourne au Bien décrit le mouvement circulaire de l'univers dionysien, mais à ce premier cercle du Bien se superpose le cercle de l'éros qui pousse le Bien à sortir de lui-même. Ce mouvement extatique est celui de l'amour divin qui «à cause du Bien, à partir du Bien, dans le Bien et vers le Bien, parcourt une orbite impeccable» (DN 712 C). Vision grandiose des cercles du Bien et de l'amour.

Mais la force puissante de l'amour meut également chaque être vers ce qui lui est supérieur et vers ce qui lui est inférieur : c'est le double mouvement de la πρόνοια τῶν ὑφειμένων et de l' ἐπιστροφὴ τοῖς ὑπερτέροις (DN IV, 12, 709 D). Ce double mouvement de l'éros apporte une solution à l'opposition entre la conception hiérarchique de l'univers dionysien et la conception dynamique de l'éros, grâce à la vision d'enroulements successifs qui conjuguent hiérarchie et anagogie, stabilité

---

36 Cf. IIe Partie, ch. XII, *L'union sans confusion des logoi,* p. 256-258.

37 En tant que l'éros est un nom divin, il faudrait écrire *Amour* avec un *A* majuscule, cependant l'usage courant de la minuscule l'emporte.

La discussion sur l'éros n'a lieu que dans les *Noms divins* à propos des attributs divins et il n'est pas question de l'éros dans la *Théologie mystique.* L' ἔρως et l' ἀγάπη, comme tous les noms divins, qualifient la Divinité toute entière. Il ne s'agit pas de l'incarnation du Christ que Denys exprime par le terme de φιλανθρωπία.

et dynamisme. Le mouvement hélicoïdal de l'amour unit à la fois la simplicité de la puissance et les étages de la hiérarchie qui semblaient s'opposer. C'est pourquoi on ne peut pas dire qu'il y a deux aspects incompatibles de la pensée dionysienne : la vision hiérarchique de l'univers et la simplicité dynamique de la puissance. L'éros qui enlace le haut avec le bas et le bas avec le haut ainsi que l'égal avec l'égal noue les rangs hiérarchiques dans l'unité de sa force unitive.

L'amour est le moteur de l'univers dionysien qui meut le Bien à sortir de lui-même et les êtres les uns vers les autres et, en même temps, une puissance αὐτοκινητική (DN IV, 17, 713 D). Il est le mouvement au cœur du Bien qui a sa source en lui-même et sa fin dans la Beauté du Beau-Bon, origine de son amour et fin de son amour.

À travers les § 10 à 17 du chapitre IV, se dégage la doctrine de Denys sur l'amour : l'amour «divin» est «bon» (ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθός) et «bienfaisant» (ἀγαθουργός) (§ 10), «divin et unique» (θεῖος καὶ εἷς) (§ 12). L'amour divin est aussi extatique (Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως), c'est une «puissance extatique» (ἐκστατικὴ δύναμις) et «suressentielle» (ὑπερούσιος) (§ 13), qui «meut et en même temps élève» (κινητικὴ ἅμα καὶ ἀναγωγὴ δύναμις) (§ 14). L'amour divin se montre «sans fin ni principe» (ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀτελεύτητον ἑαυτοῦ καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως ἐνδείκνυται) (§ 14), c'est une «puissance d'unification et de mélange» (ἑνωτικὴ καὶ συγκρατικὴ δύναμις) (§ 15), un «amour unique et unifié» (ὁ εἷς καὶ συνεπτυγμένος ἔρως) (§ 16), une «puissance simple et qui se meut d'elle-même» (μία τις ἁπλῆ δύναμις ἡ αὐτοκινητική) (§ 17).

Ainsi la première caractéristique de l'amour divin est d'être une «puissance extatique» au cœur du Bien (§ 12), la seconde d'être une puissance infinie, «sans fin ni principe», d'où son caractère circulaire (§ 14), et la troisième, d'être une puissance d'unification des trois mouvements de providence vers les inférieurs, d'aspiration vers les supérieurs et de communion entre les égaux (§ 15), et enfin «une unique puissance», d'où sa réduction du multiple à l'unité (§ 17). C'est l'amour qui permet d'avoir une vision unifiée de l'univers dionysien.

Gabriel Horn caractérise l'ἔρως dionysien par trois mots : ἔκστασις, κύκλος, ἕνωσις[38] : l'amour est une extase ou une sortie de soi, un cercle perpétuel qui va du Bien au Bien et une puissance unifiante.

Cette définition de l'amour comme puissance repose la question du statut de la puissance dans la pensée de Denys. Celui-ci a retenu de Proclus la fonction médiatrice de la puissance entre l'Un et l'être dans la

---

[38] G. HORN, «Amour et extase», *RAM* 6 (1925) 278-289 sur l'éros chez Pseudo-Denys, ici p. 283.

procession des êtres à partir de l'Un[39]. Pour Denys, la procession se fait à partir du Bien et non de l'Un, mais, pour Proclus, l'Un et le Bien sont une seule et même chose. Cependant, si l'influence de Proclus sur Denys n'est plus à établir, l'originalité de Denys face à Proclus est également acquise. Denys a su faire une synthèse de ses sources.

Les deux sources de la conception dionysienne de l'amour sont le néoplatonisme et le christianisme, Origène et Proclus.

Du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* par Origène, Denys retenu le nom même d'*éros* donné à Dieu, la citation de *Proverbes* 4, 6-8 sur la Sagesse : «Aime-la passionnément, et elle te gardera ; étreins-la, et elle t'élèvera ; honore-la pour qu'elle t'embrasse»[40], et celle de la *Lettre aux Romains* d'Ignace d'Antioche, «Mon éros a été crucifié» (*Ad Rom.* 7, 2) qui se trouvent dans le *Prologue* (§ 25 et 36) du *Commentaire* d'Origène et dans les *Noms divins :*

> Dès lors, il importe que l'on dise que Dieu est aimé ou qu'il est chéri, et je ne pense pas que l'on puisse être blâmé si on donne à Dieu le nom d'Amour, comme Jean celui de «Charité». Ainsi, je me rappelle qu'un des saints du nom d'Ignace, a dit du Christ : *«Mon Amour est crucifié»*, et pour cela je ne le juge pas digne de blâme[41].

Du *Commentaire sur le Premier Alcibiade* par Proclus, Denys a repris :

– le principe unitaire et primordial de l'amour (ἡ ἑνιαία καὶ πρωτουργὸς τοῦ ἔρωτος ἀρχή)[42],

– le caractère médiateur de l'amour entre l'union et la distinction :

> C'est là où existent à la fois unité et distinction entre les êtres qu'apparaît l'amour comme médiateur (ὅπου δὲ ἡ ἕνωσις καὶ ἡ διάκρισις τῶν ὄντων, ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρως μέσος ἐξέφηνε). Car il est le lien (συνδετικὸς γάρ ἐστι) des êtres séparés, celui qui unit (συναγωγός) les êtres qui viennent à sa suite à ceux qui le précèdent, celui qui convertit (ἐπιστρεπτικός) les êtres de second rang vers ceux du premier, celui qui élève et perfectionne les êtres plus imparfaits[43],

[39] PROCLUS, *Theol. plat.* III, 24 (P. 163-164, Saff.-West., t. III, p. 84) : «C'est par la puissance que l'être procède à partir de l'Un et qu'il se convertit vers l'Un ; qu'y a-t-il d'autre, en effet, qui rattache l'être à l'Un ou assure la participation de l'Un par l'être, sinon la puissance ? Car, elle est une procession de l'Un et son extension vers l'être ; c'est pourquoi dans toutes les classes divines les puissances sont à l'origine des processions et des générations. On a donc là la triade suprême des intelligibles : l'un, la puissance et l'être ; l'un produit, l'être est produit, tandis que la puissance dépend de l'un tout en étant associée à l'être.»

[40] Cf. DN IV, 11, 709 A et ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques,* SC 375, Paris 1991, *Prologue* § 22, p. 109.

[41] Cf. ORIGÈNE, *Commentaire du Cantique des Cantiques, Prologue* § 36, p. 117 ; voir aussi § 25, p. 109 et DN IV, 12, 709 B.

[42] Cf. *In Alc.* 32, l. 1-3 : « En effet c'est après le principe unitaire et primordial de l'amour et son existence sous trois formes qu'apparaît la multitude diverse des amours» (trad. A. Segonds, t. I, p. 26).

[43] Cf. *In Alc.* 53, 4-8 (Segonds, t. I, p. 43).

– le lien entre éros et *bonum diffusivum sui*[44], lien que souligne A. H. Armstrong[45],

– et l'idée de l'éros comme force unifiante et harmonisante, qui vient des *Oracles Chaldaïques*[46].

Cependant la conception dionysienne de l'éros est originale par rapport à celle des néoplatoniciens et de Proclus. Seul Denys a nommé l'ἔρως divin à la fois

1. ἔρως προνοητικός, comme C. de Vogel l'a montré[47],

2. et ἔρως ἐκστατικός, comme John Rist[48] l'affirme,

---

[44] Cf. *In Alc.* 181-182 : «Le Bien procède depuis le haut, en tant qu'il est établi, si l'on peut ainsi s'exprimer, au-delà de la nature intellective jusqu'aux êtres de tout dernier rang : il les illumine tous, les sauve tous, les met en ordre et les tourne vers lui-même ; et il est présent, à titre premier aux êtres réellement êtres, en deuxième lieu, aux âmes divines, au troisième rang aux genres supérieurs, après ceux-ci à nos âmes, ainsi qu'aux animaux et aux plantes et à tous les corps et, enfin, même au sédiment de tous les êtres, la matière informe» (Segonds, t. II, p. 242). Nous retrouvons la même perspective en DN IV, 2, 696 B-D.

[45] A. ARMSTRONG, *art. cit.*, p. 117, n. 16.

[46] Cf. H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy,* Cairo 1956, ch. VI, pp. 345-353.

[47] C. DE VOGEL, *art. cit.*, p. 29-31. C. de Vogel pose la question : qui a formé le concept de ἔρως προνοητικός, Proclus ou Pseudo-Denys ? Certes le concept est absent de la théologie de Proclus. Il n'est ni dans les *Éléments de théologie* ni dans la *Théologie platonicienne.* Ou plutôt le mot ἔρως est absent, mais la πρόνοια est attribuée aux dieux comme une fonction essentielle.

Cependant Proclus, dans son Commentaire de l'*Alcibiades maior* déclare que l'amour d'un amant divin (ὁ θεῖος ἐραστής) comme Socrate, est προνοητικός et ἀγαθοειδὴς καὶ ἀναγωγός (*In Alcib.* 45,4). Et, en *In Alcib.* 55, 10-56, 4, Proclus écrit : «Les dieux aiment des dieux, les supérieurs des inférieurs, mais providentiellement, et les inférieurs leurs supérieurs, mais conversivement (Καὶ θεοὶ τοίνυν θεῶν ἐρῶσιν, οἱ πρεσβύτεροι τῶν καταδεεστέρων, ἀλλὰ προνοητικῶς, καὶ οἱ καταδεέστεροι τῶν ὑπερτέρων, ἀλλ'ἐπιστρεπτικῶς)». Donc l'idée d'un ἔρως κοινωνικός, ἐπιστρεπτικός et συνεκτικός se trouve chez Proclus. Celui-ci applique ces termes aux dieux du niveau noétique. Il y a donc un amour divin descendant s'étendant du niveau transcendant du νοῦς aux âmes des êtres humains vivant sur la terre. Les *Éléments de Théologie* donnent une grande importance à la notion de πρόνοια. Les prédicats προνοητικός, ἀγαθοειδής, σωστικός, τελειωτικός συνεκτικός reviennent d'une manière répétée dans les *Éléments de Théologie* et la *Théologie platonicienne.* Seul le mot ἔρως manque. «Si le mot ἔρως προνοητικός manque chez Proclus, il faut reconnaître que c'est Denys qui l'a introduit. Les philosophes grecs, suivant Platon, n'ont jamais attribué un ἔρως descendant aux dieux. Denys est parvenu à une conception de l'amour divin gouvernant l'univers par une sorte de mélange de sa croyance chrétienne dans l'amour de Dieu (*amor* et ἔρως traduisant l'ἀγάπη de la LXX et du NT) et de la conception de la divine Providence dans la philosophie grecque».

C. de Vogel conclut : « We could say then, using the style of the *Elements* : "Every god loves his effects with a providential love, since it is by the gods that all things are preserved, brought to perfection and held together". In so far then Dionysius innovated : first, in that he attributed divine Love to God himself, the Cause of all things ; second, in that by this very attribution he gave to divine Love a central and important place in his theology».

[48] J. M. RIST, *art. cit.*, p. 239 : «The first person to combine the Neoplatonic ideas about God as Eros with the notion of God "ecstasy" is Pseudo-Dionysius». Plotin parle du premier principe comme éros en *Enn.* VI 8 [39] 15 et de l' ἔκστασις de l'âme dans son union à Dieu, mais il ne dit pas que l'Un aime toutes choses selon un ἐκστατικὸς ἔρως.

3. mais seul Denys a parlé d'un ἔρως κοινωνικός entre égaux[49].

Il revenait à un chrétien de parler d'un amour divin providence[50] par rapport à ce qui est inférieur à lui.

«Dieu est amour» (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν), dit I Jn 4, 8, et cette passion d'amour (ἔρως) a poussé Dieu à sortir de lui-même et à produire dans l'existence des êtres qui désirent revenir à leur Auteur et s'unir à Lui, en s'unissant les uns aux autres.

Quant au nom d'éros attribué à Dieu, il avait été employé par Origène dans le *Prologue* de son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* :

> Il est sans importance que, dans les divines Écritures on dise amour, ou charité, ou tendresse (*utrum amor dicatur an caritas an dilectio*), si ce n'est que le nom de charité est d'une telle élévation que même Dieu lui-même est appelé charité, au dire de Jean : «Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car la charité est de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Mais celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est charité» (§ 25),

puis par Grégoire de Nysse qui, dans les *Homélies sur le Cantique des Cantiques,* explique pourquoi *éros* traduit mieux que *agapè* l'excès de l'amour :

> La nature humaine ne peut exprimer ce surplus (qu'est l'amour divin). Aussi a-t-elle pris pour symbole pour nous faire comprendre son enseignement ce qu'il y a de plus violent (τὸ σφοδρότατον) dans les passions qui s'exercent en nous, je veux dire la passion de l'amour (ἐρωτικὸν πάθος), afin que nous apprenions par là que l'âme qui a les yeux fixés (ἐνατενίζουσαν) sur la Beauté inacessible de la nature divine, est éprise (ἐρᾶν) d'elle, autant que le corps a de penchant pour ce qui lui est connaturel (συγγενές), changeant en apathie la passion, en sorte que toute disposition charnelle étant éteinte, notre âme brûle en nous amoureusement (ἐρωτικῶς) de la seule flamme de l'Esprit (*Oratio* I, 773 B-C)[51].
>
> En voyant la beauté inexprimable de l'Époux, l'âme est blessée de la flèche incorporelle et brûlante de l'amour (τοῦ ἔρωτος). On appelle ainsi, en effet, *l'excès de charité* (ἐπιτεταμένη ἀγάπη ὁ ἔρως λέγεται) (*Oratio* XIII, 1048 C)[52].

Grégoire reprend également dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, la citation des *Proverbes* (4, 6.8) sur la Sagesse :

---

[49] Pour Proclus, il y a deux directions de l'amour, προνοητικῶς et ἐπιστρεπτικῶς. Cf. *In Alcib.* 56, 2-4.

[50] Sur la Providence, voir H. DÖRRIE, «Der Begriff "Pronoia" in Stoa und Platonismus», *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24 (1977) 60-111 et B. BRONS, «Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita», *ibid.*, 165-185.

[51] GREGORII NYSSENI, *In Canticum Canticorum,* ed. H. Langerbeck, in GREGOIRII NYSSENI OPERA (GNO), vol. VI, *Hom. Cant. I*, p. 27, 6-13.

[52] GREGORII NYSSENI, *Hom. Cant. XIII,* GNO VI, p. 383, 6-9.

> *«Aime-la passionnément, et elle te gardera ; étreins-la, et elle t'élèvera, honore-la pour qu'elle t'embrasse»* : puisque c'est la Sagesse qui te le dit, aime (ἀγάπησον) autant que tu le peux, de tout ton cœur, de toutes tes forces, désire autant que tu le pourras. Mais j'ajouterai audacieusement ces paroles : *Aime passionnément* (ἐράσθητι), car la passion est irrépréhensible et impassible, quand elle s'adresse à des êtres incorporels[53].

Denys, quant à lui, n'a pas seulement choisi le nom d'éros qui traduit cette passion amoureuse de Dieu, comme on l'a souvent répété, parce que les symboles dissemblables disent mieux la réalité au-delà du semblable et du dissemblable – donc à cause de la théologie négative –, mais parce qu'il y a dans cette violence de l'éros une irrationalité qui peut être comprise, «par le bas», comme passion bestiale, ou, «par le haut», comme passion angélique – donc au-delà de l'intellect.

En effet, voulant montrer comment on peut parler des passions angéliques d'une manière analogique avec les passions humaines ou bestiales, Denys dit à propos de la concupiscence qui est «l'empire irraisonné du désir corporel qui précipite l'animal tout entier vers les objets que la sensation lui fait désirer», que, lorsque nous attribuons aux anges la concupiscence,

> il faut entendre par là *un amour divin de l'immatérialité qui est au-dessus de la raison et de l'esprit, le désir* stable et constant de la contemplation suressentiellement pure et impassible et de *la communion* réellement éternelle et intelligible avec cette pure et sublime transparence de là-haut et avec l'invisible splendeur qui est source de beauté (CH II, 144 A)[54].

Amour divin de l'immatérialité qui est au-dessus de la raison et de l'esprit(θεῖος ἔρως τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν ἀϋλίας), désir de la contemplation (ἔφεσις τῆς θεωρίας) et communion (κοινωνία) : ce sont ici les trois caractéristiques de l'amour des êtres intelligents, l'amour angélique ayant le même caractère circulaire[55], extatique[56] et unitif que l'amour humain.

Et Denys ajoute :

> Mais la déraison même et l'insensibilité, qui désignent proprement chez les vivants sans raison ou dans les matières inanimées l'absence de raison et de sensation, lorsque nous appliquons ces noms aux essences immatérielles et intelligentes, nous reconnaissons saintement ce qui, en elles, *en tant que supra-mondaines, dépasse notre propre raison,* changeante et corporelle, et notre façon matérielle de sentir, étrangère aux esprits sans corps (CH II, 144 B).

---

[53] GREGORII NYSSENI, *Hom. Cant. I,* GNO VI, p. 23, 7-10.
[54] *Hiérarchie céleste*, *op. cit.*, p. 82.
[55] Cf. DN IV, 17, 713 D ; CH VII, 4, 209 D, XV, 4, 333 A.
[56] Cf. DN IV, 13, 712 A.

Il y a donc en ces essences angéliques un amour au-delà de la raison et de la sensibilité humaines, amour par lequel elles «tendent vers le haut, dans une tension de l'amour divin et indéfectible» (CH IV, 180 A)[57].

Si l'amour est la force par laquelle l'univers revient à Dieu, sa source et sa fin, ce sont les êtres les plus proches de Dieu qui sont les plus enflammés de son amour, comme les Séraphins, et qui, par conséquent, entraînent davantage l'univers vers Dieu.

> En effet, leur mouvement éternel et incessant autour des réalités divines, la chaleur, la pénétration, le bouillonnement de cet éternel mouvement continu, ferme et stable, le pouvoir qu'ils ont d'élever énergiquement leurs subordonnés à leur propre ressemblance en les faisant bouillonner et en les enflammant de façon qu'ils atteignent à la même chaleur qu'eux-mêmes, leur vertu purificatrice semblable à celle de la foudre et de l'holocauste, leur propriété luminescente et éclairante qui ne se voile ni ne s'éteint et reste constamment identique à elle-même car elle fait disparaître tout ce qui est producteur d'obscures ténèbres, *voilà ce que révèle le nom donné aux Séraphins* (CH VII, 1, 205 C)[58].

Quant au véritable amant, ce n'est plus Socrate, mais saint Paul, et l'objet de son amour est le Christ. Dans les deux passages où Denys nomme Paul, il souligne le caractère supra-rationnel de son amour :

> C'est pourquoi le grand Paul, possédé par l'amour divin et ayant reçu part à sa puissance extatique, dit de sa bouche inspirée : *«Je vis, mais non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi»* ; en véritable amant *«sorti de lui-même»* (ἐξεστηκώς), comme il le dit lui-même, *«pour Dieu»*, vivant non plus sa propre vie, mais celle de Celui qu'il aime, comme très aimée (DN IV, 13, 712 A)[59].

L'extase est à la fois une sortie hors de soi de l'amant qui vit de la vie de l'aimé, mais aussi une dépossession de soi, de telle sorte que l'amant ne se possède plus, mais est tout à l'aimé. L'amant est «hors de soi», il «ne se possède plus», l'extase est aussi une folie :

> C'est ce qu'avait merveilleusement compris cet homme vraiment divin, à la fois le soleil de notre maître et le nôtre, lorsqu'il dit : *«La folie de Dieu est plus sage que les hommes»*, non seulement parce que toute pensée discursive humaine est une sorte d'errance comparée à la permanence des intellections divines et très parfaites, mais parce que c'est l'usage, quand il s'agit de Dieu, de nier, en les retournant, les (énoncés) privatifs. C'est ainsi que maintenant encore le divin Apôtre est dit avoir célébré la *Folie de Dieu,* lorsqu'il élève ce qui apparaît en elle paradoxal et absurde à *la Vérité indicible, antérieure à toute raison* (DN VII,1, 865 B)[60].

---

[57] DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie céleste*, p. 95.
[58] DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie céleste,* p. 107.
[59]. Cf. Ga 2, 20 et II Co 5, 13. 15.
[60] Cf. I Co 1, 25.

L'éros divin, selon Denys le pseudo-Aréopagite, disciple de saint Paul «homme vraiment divin» (ὁ θεῖος ἀνήρ) et «véritable amant» (ἀληθὴς ἐραστής), est une extase et une folie.

Section IV

La conversion vers l'Un

CHAPITRE VIII

LA SIMILITUDE

Après avoir montré la procession à partir de l'Union des noms qui sont des dons, communications, participations ou puissances, il nous reste à montrer la conversion de ces dons et de ces noms vers l'Un. Nous avons vu, avec Proclus, que les noms possèdent une puissance qui a la fois procède de l'Un et y retourne[1] et c'est bien ce mouvement de procession-conversion que Denys fait apparaître dans la «puissance suressentielle» qui va du Bien au Bien et dans la «puissance extatique» de l'éros. Dans ce retour à l'Un, celui-ci parle explicitement de conversion à propos de la Similitude, de la Paix et de l'Un et ce sont ces trois noms que je voudrais plus particulièrement étudier pour montrer leur fonction dans la conversion à l'Un et l'union à Dieu. Si l'Amour est la première puissance qui transporte celui qui aime vers l'aimé, la Similitude et la Paix sont les autres puissances qui convertissent les êtres vers l'Un.

La similitude est en effet donnée, comme Platon dans le *Théétète*[2] et Proclus dans les *Éléments de Théologie*[3] l'avaient déjà montré, à ceux qui se convertissent à Dieu par l'imitation :

> La loi de toute conversion est la ressemblance des êtres qui se convertissent au terme de leur conversion.

---

[1] C'est pourquoi le plan des *Noms divins* par H. Urs von Balthasar, qui distingue les différentes parties du traité selon les noms correspondant à la procession et ceux correspondant à la conversion, me semble faux (cf. *La Gloire et la Croix*, II. *Styles*, Paris 1968, p. 173). Voir aussi mon introduction au volume de *Sources chrétiennes* sur les *Noms divins* où je propose un plan d'après les articulations données dans le texte.

[2] Cf. PLATON, *Théétète* 176 b : «La fuite (du monde) consiste à se rendre, dans la mesure du possible, *semblable à la Divinité* ; et se rendre semblable à elle, c'est être devenu juste et pieux avec l'accompagnement de la pensée». Il y a «deux modèles, l'un Divin, qui est on ne peut plus heureux, l'autre privé du Divin, qui est on ne peut plus misérable» (176d) et *c'est par les actions justes que les hommes se font semblables au Divin et, «par les actions injustes, ils se font semblables à l'un et dissemblables à l'autre* : c'est de quoi ils paient la peine en vivant une *existence qui est l'image du modèle auquel ils se font semblables*» (177 a). Ce thème de l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ se retrouve dans les introductions générales à la philosophie (cf. *Prolégomènes [anonymes] à la philosophie de Platon*, éd. L.G. Westzerink, CUF, Paris 1990, Introduction, p. I-XCIII). La quatrième définition de la philosophie est l' ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνάτον ἀνθρώπῳ qui s'obtient par les verus, la justice et la sainteté.

Voir AMMONIUS, *In Porphyrii Isagogen*, éd. A. Busse, CAG IV, 3, Berlin 1887, p. 3, l. 9 et p. 6, l. 22 ; Pseudo-ÉLIAS, *In Porphyrii Isagogen et Aristoteles Categorias commentaria,* éd. A. Busse, Berlin 1900, CAG XVIII, 1, p. 8, l. 17 et p. 16, l. 11 et 15 ; DAVID, *In Porphyrii Isagogen Commentarium,* éd. A. Busse, CAG XVIII, 2, Berlin 1900, p. 26, l.19 ; PSEUDO-ÉLIAS (PSEUDO-DAVID), *Lectures in Porphyry's Isagogè,* éd. Westerink, Amsterdam, 1967, Ch. XIV πρᾶξις, pp. 21-24.

[3] PROCLUS, *El. theol.* 32 ; voir *In Tim.* II, 286, 30 ; II, 298, 27.

> En se convertissant, un être cherche à se joindre tout entier au terme tout entier de sa conversion, il aspire à jouir de sa communication et à se lier à lui. Or ce qui lie les êtres entre eux, c'est la ressemblance, comme ce qui les distingue et les dissocie, c'est la dissemblance. Si donc la conversion est une sorte de communion et de conjonction, et si toute communion et toute conjonction s'effectuent par ressemblance, il faut bien que toute conversion s'accomplisse par ressemblance (*El. theol.*32).

Pour Proclus, la ressemblance est le principe de toute communion et conversion, pour Denys, elle est la fin bienheureuse de la ressemblance au Christ : si l'explication des textes du Pseudo-Denys l'Aréopagite à partir de ses sources procliennes est indéniable, leur intention – et donc leur signification – est chrétienne.

A. LA SIMILITUDE

> Si l'on parle de Dieu comme «semblable» en tant qu'il est le «même», en tant qu'il est semblable tout entier, en tout, à lui-même d'une manière stable et indivisible, nous ne devons pas mépriser la dénomination divine de «Semblable». Mais les théologiens disent que Dieu, qui est au-dessus de tout, en tant que «Même», n'est semblable à personne[4], mais fait don de la similitude divine[5] à ceux qui se convertissent vers lui en imitant[6], selon leur pouvoir, Celui qui est au-dessus de toute limite et de toute raison ; et la puissance de la similitude divine est ce qui convertit vers leur cause tous les (êtres) produits.
>
> Ces êtres il faut dire précisément qu'ils sont semblables à Dieu également *selon l'image et la ressemblance divine*[7], car Dieu n'est pas non plus semblable à eux parce que même l'homme n'est pas semblable à sa propre image. En effet, il est possible, quand il s'agit d'êtres de même rang, (de dire) que les uns sont semblables aux autres, puis, inversant la relation de similitude, que les uns et les autres sont mutuellement semblables selon la forme préexistante de ce qui est semblable, mais entre la cause et les effets nous n'accepterons pas de réciprocité.
>
> Car Dieu ne concède pas le fait d'être semblables seulement à ceux-ci ou à ceux-là, mais, pour tous ceux qui participent à la similitude, il devient cause de ce qu'ils sont semblables ; et il est le fondateur de la similitude en soi elle-même ; et ce qui est semblable dans tous les êtres, c'est par quelque trace de la similitude divine que cela est semblable et complète leur union (DN IX, 6, 913 C).

Le nom divin de «Semblable» fonde la similitude qui est à la fois «don», participation et «puissance» divine, le don ou la participation de la similitude étant envisagé dans l'ordre de la procession, et la puissance,

---

[4] Cf. Is 40,25 ; 46,5.

[5] Cf. I Co 4,16 ; 11, 1 ; Ep 5, 1 ; I Th 1, 6 ; 2, 14 ; II Th 3, 17 ; 3, 9 ; Hb 6, 12 ; 13, 7 ; III Jn 11.

[6] τῇ κατὰ δύναμιν μιμήσει : cf. DN 589 D ; 592 C ; CH 293 B ; EH 477 A ; 557 A ; 561 D.

[7] Cf. Gn 1, 26.

dans celui de la conversion. Ainsi la similitude est envisagée, comme tous les noms divins, dans le mouvement de procession-conversion.

1. Le Semblable et le Même

Le nom divin de «Semblable» est impliqué dans celui de «Même». Il y a une implication des noms divins les uns dans les autres, de telle sorte qu'il y a un rapport de l'un à l'autre «en tant que» l'un est l'autre. Dieu est «Semblable en tant qu'il est le Même» et la béatitude consiste pour Dieu à être pur de toute dissemblance :

> La Béatitude divine, pour la désigner en termes humains, pure de toute dissemblance, pleine d'une lumière éternelle (ἡ θεία μακαριότης ὡς ἐν ἀνθρώποις εἰπεῖν ἀμιγὴς μέν ἐστιν ἁπάσης ἀνομοιότητος, πλήρης δὲ φωτὸς ἀϊδίου), parfaite et ne manquant d'aucune perfection, purifie, illumine et parfait (CH 165 C)[8].

Il n'y a pas de dissemblance en Dieu, comme il n'y a pas d'altérité : en Lui, la similitude et l'identité sont parfaites et cette perfection est sa béatitude. Il est le Semblable, mais il n'est pas semblable à un autre : il «n'est semblable à personne, mais il fait don de la similitude divine à ceux qui se convertissent vers lui par l'imitation qui est en leur pouvoir... » (τῇ κατὰ δύναμιν μιμήσει). La ressemblance à Dieu est un don de Dieu aux créatures qu'il a faites «à son image et à sa ressemblance» (Gn 1,26).

Cependant Dieu n'est pas semblable à son image, comme l'homme n'est pas non plus semblable à son image, car le modèle et l'image ne sont pas du «même ordre» et la cause ne peut être «rangée» avec l'effet, c'est pourquoi la relation de la cause à l'effet n'est pas réciproque. Toutefois dire que Dieu est «dissemblable» «ne s'oppose pas à ce qu'il y ait ressemblance avec lui».

---

[8] Cf. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie céleste*, p. 90. Voir aussi P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1968, *Appendice VII. La région de dissemblance*, p. 428-429 : «Il faut signaler d'abord l'importance de la notion de dissemblance, à la fin du VIe siècle, chez Grégoire le Grand : à ses yeux, le propre de Dieu, par opposition aux êtres créés, est justement la "non-dissemblance avec soi-même" (*In Ezechielem* II, 5, 10), privilège auquel la Divinité appelle ses élus à participer (*Moralia in Job* 26, 44, 79-80). Quoique rien, dans les contextes, ne rappelle le τόπος ἀνομοιότητος en tant que lieu, cette problématique évoque le sens primitif que Platon lui-même donnait à la dissemblance. Dans la Syrie du VIe siècle, le Pseudo-Denys insiste sur le fait que la béatitude consiste pour Dieu à être pur de toute dissemblance, transparence qui correspond à la métaphore de la "lumière éternelle"; en rapport avec Dieu, les "saintes Dominations", essences aux propriétés déiformantes, s'opposent par leur tendance ascensionnelle aux "Dissimilitudes tyranniques" qui entraînent vers le bas» (CH VIII, 1, 19). Voir aussi P. COURCELLE, «Tradition néoplatonicienne et traditions chrétiennes de la "région de dissemblance" (Platon, *Politique* 273 d)», *AHDLMA* 24 (1957) 5-53.

2. La Similitude et la conversion

La relation de similitude entre Dieu et sa créature est triple :

– «selon l'image et à la ressemblance»,

– selon « le don de la similitude divine à ceux qui se convertissent à Dieu par l'imitation»

– dans la vision de Dieu.

La première similitude est celle de la création de l'homme «à l'image et à la ressemblance», selon *Genèse* 1,26, la seconde, celle du «don» – que l'on pourrait nommer «grâce» – de cette similitude à ceux qui se convertissent par l'imitation, la troisième est celle de la gloire où nous serons semblables à Dieu parce que nous le verrons tel qu'il est (I Jn 3,2).

Que sera cette ressemblance avec le Christ glorieux ? La ressemblance sera l'incorruptibilité et l'immortalité, selon la *Première Épître aux Corinthiens* (15,53), et notre propre transfiguration à l'image de la sienne :

> Mais alors, quand nous serons devenus incorruptibles et immortels[9], arrivés à cette fin bienheureuse de la ressemblance au Christ, *«nous serons,* selon le Dit, *toujours avec le Seigneur»*[10], comblés, d'une part, de sa théophanie visible en des contemplations toutes immaculées, théophanie qui nous fera resplendir des vibrations lumineuses les plus brillantes, comme les disciples au jour de cette très divine Transfiguration[11] (DN I, 4, 592 C).

La ressemblance est à la fois au principe de la création et accomplie en plénitude dans la théophanie visible du Christ glorieux. La *conformité au Christ* est l'état des bienheureux dans le ciel qui seront «*conformes au Christ* (χριστοειδοῦς)» (DN 592 B) et l'espérance des justes qui «savent que leur être tout entier recevra le repos qui les rendra *conformes au Christ»* (EH 553 D). Cette transformation glorieuse des bienheureux fut annoncée par celle des disciples que la «théophanie visible» (ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας)[12] du Seigneur fit resplendir de «vibrations lumineuses» (φανοτάταις μαρμαρυγαῖς περιαυγαζούσης), au jour de la Transfiguration du Christ. Mais cette «conformité au Christ» dans la gloire ne serait pas possible sans le «don» divin de cette similitude et sans l'imitation de Dieu, des anges ou du Christ.

---

[9] I Co 15, 54.

[10] I Th 4, 17.

[11] Cf. Mt 17, 2 ; Mc 9, 3 ; Lc 9, 32 ; I Thes. 4, 16 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *hom. 1 in Cant.*, 764 D. La Transfiguration du Christ annonce la transformation des corps glorieux.

[12] Cf. DN 596 A ; 937 B ; CH 180 C ; 205 B ; EH 440 A ; 485 B ; 513 C ; EP. 8, 1084 B. Ce passage eschatologique, qui situe la vision après la mort, emprunte la terminologie de Proclus : cf. H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita,* p. 24ss, 173 et 220. Sur l'interprétation de DN 592 C, voir W. VÖLKER, *Kontemplation,* p. 198.

La ressemblance à Dieu est inséparable de l'imitation de Dieu.

3. L'imitation[13]

Comment Denys conçoit-il l'imitation et quels sont les objets à imiter ?

L'imitation (μίμησις) est mentionnée plusieurs fois dans le *Corpus dionysiacum,* deux fois dans les *Noms divins* à propos de l'«union qui a Dieu pour modèle» et de «l'imitation plus divine des Intellects supracélestes», une fois dans la *Hiérarchie céleste,* également à propos des hiérarchies célestes, et trois fois dans la *Hiérarchie ecclésiastique.* Ces passages indiquent la doctrine de Denys sur l'imitation.

3.1. Les Noms divins

3.1.1. L'«union qui a Dieu pour modèle»

> D'où vient que, en presque tout *traité théologique*, nous voyons la Théarchie célébrée saintement, soit comme Monade et comme Hénade, en raison de la simplicité et de l'unité de l'indivisibilité prodigieuse à partir de laquelle, comme d'une puissance unifiante, nous sommes unifiés et, nos altérités divisées étant rassemblées d'une façon qui est au-dessus de ce monde, nous sommes amenés ensemble vers la monade déiforme et *l'union*[14] *qui a Dieu pour modèle* (θεομίμητον ἕνωσιν) (DN I, 4, 589 D).

Le modèle de l'unité est celle du Dieu Un et trine. La «puissance unifiante» qui procède de l'Hénade, c'est-à-dire de Dieu Un, unifie chacun en lui-même et rassemble les êtres spirituels tous ensemble pour les conduire vers la «monade déiforme». Est-ce que la «monade déiforme» est la Monade divine ? Ou bien est-elle le «rassemblement» de tous en un ? Et que pourrait être cette Unité de tous, si ce n'est l'Église *une* («monade»), *catholique* («tous ensemble») et *sainte* («déiforme») ? «L'union qui a Dieu pour modèle» ne serait-elle pas alors l'union réalisée dans l'Église sur le modèle de l'Unité entre les trois Personnes divines ?

Le scholiaste[15] voit une allusion à Jn 17,22 : «*Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, et qu'ils soient parfaitement un*». Si l'on suit l'interprétation que donne la scholie de ce texte, l'unité des intellects serait analogue à celle des disciples de Jésus qui sont unis en Lui, comme il est uni au Père.

---

[13] Sur l'imitation, voir : DN 913 C ; 916 A ; CH 121 C ; 168 B ; EH 400 B ; EP 2, 1069 A ; A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen im Neuen Testament,* München 1962 ; W. VÖLKER, *Kontemplation,* p. 54 ss.

[14] Cf. DN 592 C (ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει) ; W. VÖLKER, *Kontemplation,* p. 54 ss.

[15] Cf. PG 4, 196 A.

3.1.2. L'imitation plus divine des anges

Si le premier modèle offert à l'imitation des esprits qui communient les uns avec les autres est l'Unité des trois Personnes divines, le second modèle est la vie angélique. C'est pourquoi Denys continue sa phrase en disant :

> participant d'autre part à son don de lumière intelligible, dans un intellect sans passions et immatériel, et à l'union au-dessus de l'intellect par les jaillissements inconnaissables et bienheureux de ses rayons surétincelants, dans l'imitation plus divine des Intellects supra-célestes[16], car *«nous serons égaux aux anges et fils de Dieu»*, comme le dit la vérité des Oracles, *«étant fils de la Résurrection»*[17] (Ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν, ἰσάγγελοι γάρ, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες) (DN I, 4, 592 C).

Nous reviendrons plus loin sur «l'union au-delà de l'intellect», il s'agit seulement ici de se demander en quoi consiste cette «*imitation plus divine des Intellects supra-célestes*». Si la réception du don de la lumière intelligible doit se faire dans un intellect «immatériel» et «sans passion» (ἐν ἀπαθεῖ καὶ ἀΰλῳ τῷ νῷ), l'imitation de la vie angélique consiste dans la pureté de l'intellect et l'acquisition de l' ἀπάθεια.

L'imitation de Dieu est la condition de la vision de Dieu, et l'imitation de la vie angélique, la condition pour parvenir à l'état des bienheureux qui voient Dieu. La citation de l'*Évangile de Luc,* où le Christ lui-même donne une interprétation du nom divin révélé dans la théophanie du Buisson ardent, indique le lien entre la métamorphose du corps, au moment de la résurrection, et l'imitation des anges :

> Ils ne peuvent plus mourir, car ils sont pareils aux anges (ἰσάγγελοι), et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection. Et que les morts ressuscitent, Moïse l'a donné à entendre dans le passage du Buisson lorsqu'il appelle le Seigneur *le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob* (Lc 20, 36-37).

3.2. La Hiérarchie céleste

Dans la *Hiérarchie céleste*, les hiérarchies ont comme fonction d'amener tous les esprits à imiter Dieu. Cependant l'imitation de la contemplation des hiérarchies célestes ne peut se faire que par les rites sacrés.

Grâce au «Principe initiateur», c'est-à-dire au Christ qui institua les rites sacrés, la hiérarchie ecclésiastique imite les hiérarchies célestes et les présente «sous une bigarrure de formes matérielles», afin que «nous soyons, à partir de ces très saintes fictions, élevés aux élévations et assimilations simples et sans figure, car notre esprit ne saurait *se hausser*

---

[16] τῶν ὑπερουσίων νοῶν : cf. DN 593 A-B (ἑνουμένοι νόες) et C ; 593 D ; ORIGÈNE, *Mart.* 47.

[17] Lc 20, 36.

à cette imitation et cette contemplation immatérielle des hiérarchies célestes (πρὸς τὴν ἄϋλον ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησιν τε καὶ θεωρίαν) à moins d'y être conduit par des images matérielles, convenant à sa nature» (CH I, 3, 121 C). L'imitation des hiérarchies célestes passe par les symboles des hiérachies ecclésiastiques, et la «contemplation immatérielle» par les «images matérielles».

3.2.1. L'imitation (μίμησις) de Dieu et la coopération (συνέργεια) avec Dieu

Cette imitation se fera selon le mode qui convient à chacun : «chacun imitera Dieu sur le mode qui lui convient» (ἑκάστῳ τὸ θεομίμητον ἁρμόσει κατὰ τόνδε τὸν τρόπον)» (165 C), c'est-à-dire selon la fonction de purificateur, illuminateur ou «ministre de l'initiation parfaite».

> Ainsi donc chaque ordre de la disposition hiérarchique est élevé, à la mesure de ses propres pouvoirs, vers la coopération avec Dieu, accomplissant, par une grâce et par une vertu qui est un don divin, ces œuvres qui appartiennent naturellement et merveilleusement à la Théarchie, laquelle les opère sur un mode suressentiel, et qui sont hiérarchiquement manifestés *afin que les esprits qui aiment Dieu l'imitent autant qu'ils peuvent* (καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νοῶν μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα·) (CH III, 3, 168 A).

Il y a donc une coopération (συνέργεια) entre les œuvres de la Théarchie et les hiérarchies célestes ou ecclésiastiques en vue de leur divinisation. Or cette divinisation qui est la condition de l'union avec Dieu se réalise dans l'imitation de Dieu, car l'imitation rend semblable au modèle divin, comme l'ont affirmé Platon dans le *Théétète* (176 a-b) et, après lui, tous les Pères grecs[18].

3.2.2. L'imitation (μίμησις) et la divinisation (θέωσις)

> Tu constateras que la Parole de Dieu nomme aussi *dieux* tant les essences célestes et qui nous dépassent que les hommes qui sont parmi nous les meilleurs amis de Dieu et des saints, encore que la secrète Théarchie soit suressentiellement séparée de tout et transcendante et qu'aucun, parmi les êtres, ne puisse proprement et pleinement être appelé d'un nom semblable au sien. Cependant tous ceux des êtres intelligents et raisonnables qui se sont tournés entièrement, autant qu'ils ont le pouvoir, *vers l'union avec Elle* et qui tendent sans cesse, dans la mesure du possible, vers les illuminations, *en imitant Dieu,* si l'on ose dire, à la

[18] Tous les Pères se refèrent à Gn 1,26, cependant certains font la différence entre image et ressemblance, comme Irénée de Lyon (*Adversus haereses* V, 6, 1) ou Origène dans le *De Principiis* (III, 6, 1). Celui-ci oppose l'image originairement reçue et la ressemblance qui «nous attend à la fin en considération de nos mérites » et à laquelle on se prépare par l'imitation des vertus du Christ. Grégoire de Nysse ne fait pas de distinction entre l'image et la ressemblance. A la suite de Platon, il fait de l' ὁμοίωσις une φυγή (*In or. dom.*, 1145 a), mais la référence centrale est Gn 1, 26. Cf. H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῷ. *Von den platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa,* Fribourg/Suisse, 1952, et H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* Paris, 1956, p. 218 ss.

> mesure de leurs forces, ont été jugés dignes, eux aussi, de recevoir le même nom que Dieu. (Πλὴν ὅσα τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν πρὸς τὴν ἕνωσιν αὐτῆς ὅση δύναμις ὁλικῶς ἐπέστραπται καὶ πρὸς τὰς θείας αὐτῆς ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀκαταλήκτως ἀνατείνεται, τῇ κατὰ δύναμιν εἰ θέμις εἰπεῖν θεομιμησίᾳ καὶ τῆς θεϊκῆς ὁμωνυμίας ἠξίωται.) (CH XII, 3, 293 B).

Denys fait allusion au *Psaume* 82, 6 cité en *Jean* 10, 34 : «*Moi j'ai dit : "Vous êtes des dieux"*», qui applique le titre angélique de *Elohim* à des hommes. Pour Origène, les anges et les hommes peuvent être appelés «*dieux*», mais *lato sensu* (καταχρηστικῶς), comme la formule de I Jn 3, 2 : «*Vous serez semblables à Dieu*» ne doit pas être prise littéralement. Pour Denys, la participation à la paternité du Père «*de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom*» (Ep 3,15) et à la filiation divine du Fils permet de nommer les intellects déiformes «dieux, fils de dieux et pères de dieux» (DN II, 8, 645 C).

L'imitation, ici comme précédemment, a comme but l'union à Dieu (πρὸς τὴν ἕνωσιν αὐτῆς) ou les illuminations divines (πρὸς τὰς θείας αὐτῆς ἐλλάμψεις) et elle se fait d'une manière proportionnée (κατὰ τὴν ἀναλογίαν, κατὰ δύναμιν)[19]. au rang et à la mesure de chacun.

L'imitation comme la contemplation divines ont des «limites assignées au regard» et au désir des intellects.

3.3. La Hiérarchie ecclésiastique

Le thème de l'imitation revient dans la *Hiérarchie ecclésiastique,* à propos du Grand Prêtre et de ceux qui ont reçu l'Onction et imitent la Beauté odorante.

3.3.1. L'imitation par le Grand Prêtre de la dispensation de la Lumière divine

> Il arrive que (les âmes) outrepassent les limites raisonnablement assignées à leur regard et que, dans leur audace, elles prétendent contempler directement ces Lumières qui sont au-delà même de la lumière en soi. En ce cas la lumière n'agira pas contre sa nature de lumière, mais c'est l'âme même qui, s'étant offerte imparfaite à la Perfection absolue, non seulement n'atteindra pas à des réalités qui lui demeurent étrangères, mais se verra frustrée par son orgueil malsain de la part même qui lui revenait.
>
> Il n'en reste pas moins, comme je l'ai dit que, dans sa bonté, la Lumière divine ne cesse jamais de s'offrir aux yeux de l'intelligence ; c'est à eux qu'il appartient de la saisir, car elle est là et toujours divinement prête au don de soi-même.
>
> *Tel est le modèle qu'imite le Grand Prêtre de Dieu,* lorsqu'il déverse généreusement sur toutes les âmes les rayons lumineux de son enseignement d'homme de Dieu, lorsqu'*à l'imitation de Dieu* il demeure toujours parfaitement disposé à illuminer quiconque se présente à lui, ignorant la jalousie, ne se laissant aller à aucune colère impie à l'égard des

---

[19] Cf. CH 168 A : ἑκάστη τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνεργίαν CH 293 A : ὡς ἑκάστῳ πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας ὥρισται et CH 293 B : τῇ κατὰ δύναμιν εἰ θέμις εἰπεῖν θεομιμησίᾳ.

> anciens défauts et des dérèglements passés, mais ne cessant de dispenser ses lumières hiérarchiques à quiconque vient à lui, comme il sied à un homme de Dieu, de façon harmonieuse et en respectant l'ordre, selon les aptitudes de chacun à recevoir les mystères divins (EH II, θεωρία 1, 400 A-B)[20].

«*Dieu est lumière*» (I Jn 1,5) et, dit Denys, «pour toutes celles (des intelligences) qui sont illuminées, c'est bien Dieu lui-même qui est le Principe illuminateur, par nature, véritablement et proprement, en tant qu'essence de la lumière et en tant que cause unique et de l'existence et de la vision» (CH 301 D). Jésus est, dit encore Denys, «la Lumière du Père, elle qui est *la véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde* (Jn 1,9), par quoi nous avons eu accès au Père qui est la Lumière primordiale» (CH 121 A).

C'est pourquoi, «ayant accueilli du ferme regard immatériel de notre esprit le don de lumière fondamental et supra-fondamental venant du Père théarchique, qui nous révèle en symboles figurés les très bienheureuses hiérarchies angéliques, en retour élevons-nous à partir de ce don vers le rayon simple de la Lumière elle-même (καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν, ἣ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπικοῖς συμβόλοις ἐκφαίνει μακαριωτάτας ἱεραρχίας, ἀΰλοις καὶ ἀτρεμέσι νοὸς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι, πάλιν ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν αὐτῆς ἀναθῶμεν ἀκτῖνα)» (CH 121 B).

À partir du don de lumière (φωτοδοσία) venant du Père, nous nous élevons vers «le rayon» (ἀκτίς) de la Lumière elle-même qui se donne tout en «se dissimulant», pour notre élévation, «sous la bigarrure des voiles sacrés» (CH 121 B). Cette *photodosia* se communique, d'une manière hiérarchique, de la hiérarchie céleste à la hiérarchie ecclésiastique, et le Grand Prêtre, à l'imitation de Dieu[21] source de toute lumière, devient lui-même source de lumière pour toute la hiérarchie ecclésiastique. La vertu qui le rend semblable à Dieu, c'est l'absence de jalousie : il dispense les lumières théarchiques à tous, «ignorant la jalousie». Là encore, il y a une réminiscence platonicienne.

3.3.2. L'imitation comme art de la peinture

Dans le chapitre IV de la *Hiérarchie ecclesiastique* sur les saintes huiles et les consécrations auxquelles elles servent, Denys commence par

---

[20] *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite,* trad. M. de Gandillac, p. 257-258.

[21] Pour les justes qui ont mené une vie conforme à Dieu, le Grand Prêtre priera comme pour lui-même : «Aussi (le grand Prêtre) prie-t-il pour qu'elles (les Écritures) se réalisent et pour que ceux qui ont pieusement vécu reçoivent leur sainte récompense. *Par là il se modèle sur la Bonté divine qu'il imite,* en demandant, comme si c'étaient des grâces pour lui-même, des dons destinés à d'autres (ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀγαθοειδῶς ἐκτυπούμενος καὶ τὰς ἑτέρων δωρεάς ἐξαιτῶν χάριτας)» (EH VII, *Théorie* 7, 561 D).

rappeler que la Théarchie «élève notre regard jusqu'à l'Un grâce à ces rites hiérarchiques qui nous font entrer avec lui en communauté et communion» (EH 472 D). Tels sont, en effet, la méthode et le mouvement de la théologie symbolique, c'est-à-dire de la théologie qui cherche à dégager le sens ou la θεωρία du μυστήριον représenté par des images ou des symboles : élever l'intellect de l'examen des saintes images et «de la multiplicité des symboles, par des contemplations hiérarchiques, jusqu'à l'Un» (EH 472 D). Il faut donc s'interroger sur le sens de chaque rite, s'élever de la multiplicité des symboles à l'unité divine et contempler le mystère à travers les symboles.

Or l'enseignement spirituel de la sainte bénédiction de l'huile, «c'est de nous montrer que les hommes pieux gardent secrète la bonne odeur de leur sainteté intellectuelle». Comment connaître alors cette bonne odeur secrète ?

> Les secrètes beautés divines, dont le parfum échappe à toute opération de l'intelligence, dit Denys, ne se dévoilent qu'à l'intelligence de ceux qui ont le pouvoir de les saisir, car il leur convient de ne se refléter dans nos âmes qu'à travers des *images qui leur ressemblent* et qui aient, comme elles, la vertu de l'incorruptibilité (EH 472 D).

Denys donne ici très clairement une règle méthodologique qu'il ne donne nulle part ailleurs : le seul mode de connaissance des «beautés divines» qui dépassent l'intellect, c'est la reproduction de ces beautés dans l'âme de celui qui les contemple. L'âme devient, par la contemplation, ce qu'elle ne peut saisir par l'intellect. La θεωρία n'est pas un mode intellectuel de connaître, mais un simple regard fixé sur la Beauté divine, et c'est ce regard qui fait de l'âme le miroir où la Beauté divine se reflète.

C'est alors que Denys prend l'exemple du dessinateur qui fait un portrait et compare l'art du dessinateur à l'art de l'imitation de Dieu par les vertus :

> *La représentation de cette vertueuse imitation de Dieu* ne dessine, en effet, l'image authentique de son modèle que si l'âme attache son regard à cette Beauté intelligible et odorante ; car à ce prix seulement elle peut en imprimer et en reproduire en elle-même les plus belles images.
>
> De même que dans l'ordre des images sensibles, si le dessinateur garde les yeux constamment fixés sur l'original, sans partager son attention d'aucune façon, il multipliera par deux, si l'on ose parler ainsi, l'objet même, quel qu'il soit, qu'il entend reproduire ; de même qu'à ce prix seulement il atteint à une ressemblance authentique qui permet au modèle d'apparaître sous l'image, (qui permet aux deux exemplaires de se confondre sous la seule réserve) que leurs essences demeurent distinctes ; ainsi *pour ceux qui aiment la Beauté [divine] et qui en dessinent l'image dans leur intelligence, la contemplation attentive et constante de cette Beauté odorante et secrète leur permet d'atteindre à l'exacte*

> *ressemblance du modèle*, à la parfaite conformité divine (οὕτω τοῖς φιλοκάλοις ἐν νῷ γραφεῦσιν ἡ πρὸς τὸ εὐῶδες καὶ κρύφιον κάλλος ἀτενὴς καὶ ἀπερέγκλιτος θεωρία τὸ ἀπλανὲς δωρήσεται καὶ θεοειδέστατον ἴνδαλμα).
>
> C'est donc à bon droit que ces peintres divins ne cessent de façonner la puissance de leur intelligence sur le modèle d'une Vertu intellectuelle, suressentielle et odorante ; mais s'ils pratiquent les vertus qu'exige *l'imitation de Dieu,* ce n'est point pour se donner en spectacle aux hommes, suivant le mot de l'Écriture, mais bien plutôt, grâce au symbole de l'huile divine, pour s'initier saintement aux mystères infiniment sacrés que dissimule ainsi l'Église[22] (EH IV, θεωρία 1, 473 B-C).

Cet exemple de la peinture de la Beauté divine dans l'âme par l'exercice des vertus se trouve déjà dans le *De Perfectione* de Grégoire de Nysse :

> Si nous apprenions la peinture et que le maître nous présente sur une tablette une forme exprimée avec beauté, *il nous faudrait absolument imiter chacun dans notre propre peinture la beauté de cette forme,* pour que les tablettes de tous soient rendues avec beauté, selon le modèle proposé. De la même manière, puisque *chacun est le peintre de sa propre vie,* avec pour artisan de ce travail son choix de vie, *et pour couleurs servant à la réalisation de l'image, les vertus,* nous risquons bien de transformer l'imitation de la beauté-prototype en un visage hideux et informe, si, au lieu de la figure du maître, nous dessinons les traits du vice, parce que nos couleurs sont sales. Mais – et c'est possible –, il faut utiliser bien purifiées les couleurs des vertus, et les mêler les unes aux autres, comme font les artistes, pour imiter la beauté, de manière à devenir nous-mêmes *image de l'Image en reproduisant la beauté-prototype par une imitation aussi efficace que possible* ; c'est ce que faisait Paul en se rendant l'imitateur du Christ par une vie vertueuse[23].

A la différence de Denys qui ne parle que de la reproduction du dessin, Grégoire est un vrai peintre ; il se préoccupe des couleurs et sait qu'il faut les mêler les unes avec les autres. Il donne l'interprétation morale de l'image de la peinture : les couleurs avec lesquelles nous peignons notre propre vie sont les vertus qui peuvent être salies par les vices et doivent être purifiées pour retrouver leur éclat. Dans la *Vie de Moïse,* Grégoire prend la comparaison entre les couleurs et les vertus à propos du manteau du Grand Prêtre : «le bleu s'y mêle à la pourpre, c'est-à-dire que la dignité royale s'y joint à la pureté des mœurs, le lin s'y unit à l'écarlate, c'est-à-dire que la blancheur d'une vie sans tache s'allie tout naturellement à la rougeur de la modestie» (VM II,196).

---

22 *Œuvres complètes du Pseudo-Denys,* trad. M. de Gandillac, p. 283.

23 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Écrits spirituels, Traité de la Perfection,* coll. *Les Pères dans la foi,* Paris 1990, p. 48 ; GNO VIII,1, p. 173-214 ; voir aussi *De opif. hom.*, PG 44, IV, 136 B-D ; GNO II, p. 365.

C'est en appliquant les couleurs des vertus sur le dessin du prototype que nous devenons «*image de l'Image, en reproduisant la beauté-prototype par une imitation aussi efficace que possible* ».

La contemplation et également la pratique des vertus qu'exige l'imitation de Dieu donne d'atteindre, poursuit Denys, «une ressemblance authentique qui permet au modèle d'apparaître sous l'image (et aux deux exemplaires de se confondre) sous la seule réserve que leurs essences demeurent distinctes» (EH 473 C). Fusion des deux exemplaires et distinction des essences (παρὰ τὸ τῆς οὐσίας διάφορον), c'est la formulation dionysienne de la divinisation.

Denys exprime la nécessité de la divinisation pour connaître les choses divines par un langage symbolique, passant d'un sens – l'odorat – à un autre, la vue, et de l'image du parfum à celle du reflet dans un miroir. Il n'y a pas de «doctrine des sens spirituels» chez Denys, mais sa théologie symbolique approche le mystère par différents symboles. Et comme Denys veut rattacher tous les «mystères» ou sacrements au Christ qui est leur principe, sa christologie se charge d'images sensorielles :

> Ainsi la composition symbolique des saintes huiles[24] (ἡ τοῦ μύρου συμβολικὴ σύνθεσις), donnant en quelque sorte figure à ce qui est sans figure, nous montre de façon figurée que *Jésus est la source féconde des divins parfums* (τὸν Ἰησοῦν πηγαῖον ὄντα τῶν θείων εὐωδῶν ἀντιλήψεων ὄλβον), que c'est lui-même qui, dans la mesure qui convient à la Théarchie, répand sur les intelligences qui ont atteint la plus grande conformité avec Dieu *les très divins effluves* (τοὺς θειοτάτους ἀτμοὺς) qui charment agréablement les intelligences (οἱ νόες), qui les disposent à recevoir les dons sacrés et à se repaître d'une nourriture intellectuelle, chaque puissance intellective recevant alors *les odorantes effusions* selon la part qu'elle prend aux mystères divins (πρὸς τὸ νοερὸν αὐτῶν εἰσδύσει τῶν κατὰ θείαν μέθεξιν εὐωδῶν διαδόσεων) (EH 480 A)[25].

Quant aux «hommes de Dieu», ils sont les «*divines images de cette Suavité* infiniment théarchique qui, possèdant en soi le vrai parfum,... se contente d'imprimer sa marque authentique sur les âmes qui sont les *vraies images d'elle-même*» (EH 476 A). Ils doivent conduire à l'imitation de Dieu les pécheurs qui se convertissent, les progressants dans la vertu et les parfaits qu'ils marquent du sceau de l'Un :

---

[24] Sur le myron, voir W. STROTHMAN, *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift* De Ecclesiastica Hierarchia *des Pseudo-Dionysius Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren, Teil 2. Einführung. Übersetzung,* Wiesbaden 1978 ; sur le parfum,voir P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3, Verba seniorum* NS 7, Roma 1975, et M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argument théologique,* ch. V *Le parfum de la fleur et des aromates,* Paris, 1994, p. 159-170.

[25] *Œuvres complètes du Pseudo-Denys,* trad. par M. de Gandillac, p. 287.

> Quant aux saints, *ils les conduisent aux saintes images,* leur permettant de les contempler et de vivre en communion avec elles. Pour ceux enfin qui ont atteint à la sainteté parfaite, ils leur servent d'aliments et, en leur offrant des spectacles bienheureux et intelligibles, *ils remplissent ces âmes, déjà marquées du sceau de l'Un, de cet Un lui-même, en les unifiant en Lui* (τούς δὲ ἱεροὺς ἄγουσιν ἐπὶ τὰς θείας εἰκόνας καὶ ἐποψίας αὐτῶν καὶ κοινωνίας, ἑστιῶσι δὲ τοὺς πανιέρους ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἀποπληροῦσαι τὸ ἑνοειδὲς αὐτῶν τοῦ ἑνὸς καὶ ἑνοποιοῦσαι) (EH IV, *Théorie* 3, 477 A-B)[26].

«Ces âmes, déjà marquées du sceau de l'Un», sont les baptisés, mais les parfaits qui sont totalement «unifiés» sont les moines[27] qui, en tant que moines, ont «le devoir de ne faire qu'un avec l'Un et de s'unir à la sainte Unité» (ὡς πρὸς τὸ ἓν αὐτῶν ὀφειλόντων ἑνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι)» (EH 533 D). Les baptisés ou les saints sont «conduits aux saintes images», contemplent les icônes et vivent en communion avec elles, tandis que ceux qui ont atteint la sainteté parfaite, les moines, sont transformés en icônes par les «images saintes» qu'ils contemplent.

Cependant Dieu, dans sa transcendance, demeure inimitable, comme la Cause qui est à la fois participée et, en elle-même, imparticipable.

3.4. La Lettre II *: l'imitation de l'Inimitable*

> Peut-on dire que Celui qui transcende toute créature transcende également la Théarchie et le Principe même de tout bien ? Oui, mais à condition d'entendre par Déité et par Bonté la substance même du Bon qui produit le bon et le divin, *et cette inimitable imitation* de Celui qui est plus-que-Dieu, et plus-que-bon et qui nous rend nous aussi divins et bons (Εἰ θεότητα καὶ ἀγαθότητα νοήσαις αὐτὸ τὸ χρῆμα τοῦ ἀγαθοποιοῦ καὶ θεοποιοῦ δώρου καὶ τὸ ἀμίμητον μίμημα τοῦ ὑπερθέου καὶ ὑπεραγάθου, καθ' ὃ θεούμεθα καὶ ἀγαθυνόμεθα.). Si tel est, en effet, le principe de toute déification et de toute bonification pour qui devient divin et bon, il faut dire que Celui qui est au delà de tout principe et Principe même de tout principe transcende la Déité et la Bonté ainsi entendues [comme principes], puisque c'est en Lui que se fondent la Théarchie même et le Principe de tout bien. Et, dans la mesure où il demeure *inimitable et imparticipable,* il ne transcende pas moins les imitations et les participations que les imitateurs et les participants. (καθ' ὅσον ὁ ἀμίμητος καὶ ἄσχετος ὑπερέχει τῶν μιμήσεων καὶ σχέσεων καὶ τῶν μιμουμένων καὶ μετεχόντων) (EP 2, 1069 A)[28].

---

[26] Cf. CH 168 A : ἑκάστη τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνεργίαν CH 293 A : ὡς ἑκάστῳ πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας ὥρισται et CH 293 B : τῇ κατὰ δύναμιν εἰ θέμις εἰπεῖν θεομιμησίᾳ.

[27] Sur la consécration monacale, voir R. ROQUES, «Éléments de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite», in : *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, pp. 283-314.

[28] *Œuvres complètes du Pseudo-Denys,* trad. M. de Gandillac, p. 328.

La Théarchie est bien le Principe (ἀρχή) de toute divinisation, mais en même temps «Celui qui est au-delà de tout principe» transcende toute participation à sa Divinité et toute imitation de sa Bonté.

L'affirmation du caractère Inimitable de Dieu marque la limite de toute imitation de Dieu qui demeure fort éloignée de son modèle, comme le nom divin de «Semblable» est relativisé ou limité par celui de «Dissemblable».

B. LA DISSIMILITUDE

1. Le «Dissemblable» et l' «Inimitable»

> Mais que dire encore à ce sujet ? En effet la *théologie* elle-même confère (à Dieu) le titre de «dissemblable»[29], d'impossible à ranger avec tous les êtres, comme autre que tout, et, ce qu'il y a de plus paradoxal, elle affirme aussi qu'il n'y a même rien de semblable à lui. Pourtant cette façon de parler ne s'oppose pas à ce qu'il y ait ressemblance avec lui. Car les mêmes choses sont semblables à Dieu et dissemblables, semblables selon l'imitation, autant que possible, de l'Inimitable, et dissemblables selon que les effets sont déficients par rapport à la cause et séparés d'elle par une distance infinie et incommensurable (DN IX, 7, 916 A).

Cette fois-ci, il ne s'agit plus des noms divins de «Semblable» ou «Dissemblable», mais du double rapport des choses à Dieu : celles-ci sont à la fois «semblables à Dieu et dissemblables, semblables selon l'imitation... de l'Inimitable, et dissemblables selon que les effets sont déficients». La «déficience» des effets par rapport à la Cause est due à la transcendance de la Cause, tout comme l'absence de réciprocité entre la Cause et les effets.

Denys pose l'absence de réciprocité entre la Cause et l'effet – *«mais entre la cause et les effets nous n'accepterons pas de réciprocité»*–, comme Thomas d'Aquin distinguera entre une «relation réelle» (celle de l'effet à la Cause divine), et une «relation de raison» (de la Cause qui reste transcendante et indépendante vis-à-vis de l'effet). L'«inversion» ou la «réciprocité» (ἀντιστροφή) de la relation de similitude est possible, selon Pseudo-Denys, entre des êtres de même rang – par exemple il y a une «réciprocité totale» entre les «lumières déiformes» (DN 913 C) –, mais non entre les Hypostases divines (DN 640 C), ni entre la Cause divine et ses effets (DN 641 D ; 913 C).

[29] Cf. Is 40, 25 ; 46, 5 ; II Ch 6, 14.

2. *La supériorité des images dissemblables*

Dans la *Hiérarchie céleste* (140 C-141 A), Denys distingue deux sortes d'images, semblables et dissemblables :

> Si l'on s'en prend aux imageries déraisonnables, disant qu'il est honteux d'appliquer ces images si vulgaires aux dispositions déiformes et très saintes, il faut répondre que la révélation sacrée se fait selon deux modes : l'un qui, comme il est naturel, procède au moyen de *saintes images façonnées à la ressemblance* de leur objet, l'autre qui, recourant à des *figurations dissemblables*, pousse la fiction jusqu'au comble de l'invraisemblance et de l'absurde. Certes il arrive que les traditions secrètes des Dits révélateurs célèbrent aussi la vénérable béatitude de la Théarchie suressentielle en l'appelant *Parole, Esprit, et Essence,* manifestant [de la sorte] la rationalité et la sagesse qui conviennent à son caractère divin... mais il arrive également que ces mêmes Dits la célèbrent de façon supra-mondaine par des révélations sans ressemblance avec Elle, la qualifiant d'*invisible*, d'*illimitée*, d'*infinie* et usant de termes qui signifient non ce qu'Elle est, mais ce qu'Elle n'est point. Je crois en effet que cette méthode lui convient mieux, puisque, selon la suggestion même de la tradition sacerdotale, nous avons raison de dire que la Théarchie n'existe pas à la façon dont existent les êtres et que nous ignorons son infinité suressentielle, impensable et indicible. Si donc les négations, en ce qui concernent les réalités divines, sont vraies, au lieu que les affirmations sont inadéquates au caractère secret des mystères, c'est plus proprement que les êtres invisibles se révèlent par des images sans ressemblance avec leur objet (CH II, 3, 140 C-141 A)[30].

Denys oppose ici, comme dans la *Théologie mystique* (ch. III), la théologie affirmative, qui nomme les Hypostases divines par les noms de Père, Fils et Esprit-Saint, et la théologie négative qui nomme Dieu par les noms, également révélés, d'«invisible» ou d'«illimité». Cette opposition de l'affirmation et de la négation se double de celle de l'absurde et de la raison. Denys conclut à la supériorité du «comble de l'invraisemblance et de l'absurde» (τὸ παντελῶς ἀπεοικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον) sur «la rationalité et à la sagesse qui conviennent à son caractère divin» (ἡ θεοπρεπὴ λογιότης καὶ σοφία αὐτῆς) (CH 140 C) pour représenter la Théarchie dont l'existence est totalement différente de la nôtre.

---

[30] PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, p. 77-79.

Il est donc préférable de nommer Dieu, selon la théologie négative, le «Dissemblable» ou l'«Inimitable», et de souligner la relation de dissimilitude entre la créature et le Créateur qu'Augustin nommait, dans les *Confessions*[31], la *regio dissimilitudinis*.

[31] Saint AUGUSTIN, *Les Confessions* VII, 10, 16, p. 617 : «J'ai découvert que j'étais loin de toi dans la région de dissemblance» et la note d'A. Solignac sur la «*regio dissimilitudinis*» où il compare Plotin et S. Augustin : le premier parle du τῆς ἀνομοιότητος τόπος à propos de la chute de l'âme dans le bourbier obscur de la matière (*Enn.* I 8 [51] 13, 16-17) ; pour le second, au contraire, c'est dans le mouvement d'élévation de l'âme vers Dieu, qu'elle saisit l'abîme infini qui le sépare de Lui et cet abîme n'est pas un «lieu», «mais bien comme une différence ontologique radicale : la différence de la créature par rapport au créateur» (*Œuvres de Saint Augustin, Les Confessions, Livres I-VII,* Bibliothèque augustinienne, Paris 1962, p. 691).

CHAPITRE IX

LA PAIX

Amour et Ressemblance avec la Beauté aimée : ces attributs divins reconduisaient le regard vers le Bien et Beau, source et fin de tout désir. Avec la Paix, c'est le cosmos et la cité humaine divisés par le péché qui sont visés. La Paix est cosmique et politique, même si elle vient d'en haut.

A. LA PAIX, PRINCIPE DE RASSEMBLEMENT ET DE CONVERSION VERS L'UNITÉ

La Paix divine est dite «principe de rassemblement[1]» comme le Bien.

Elle a une fonction d'unification dans la conversion vers l'unité :

– elle «unifie toutes choses, engendre et opère la concorde et la cohésion de toutes choses»,

– elle «convertit leur pluralité divisible vers l'unité complète»

– et «ramène à l'unité la guerre intestine de l'univers vers une communauté de même forme» (DN XI, 1, 948 D-949 A).

Le Bien est à l'origine de tout ce qui est et est bon en tant qu'il est.

La Paix suppose un monde «divisé» qu'elle ramène à «l'unité complète» ou une «guerre intestine de l'univers» qu'elle conduit vers une «communauté de même forme». Le terme συνοικία, hapax dans le *Corpus dionysiacum,* est un terme du vocabulaire politique : il signifie l'entente, la cohabitation. Il s'agit d'une autre forme de rassemblement que dans le chapitre *Sur la Similitude* : non plus l'unité ecclésiale dont le modèle divin est l'unité évoquée par Jn 17, 22, mais l'unité en quelque sorte politique d'une «communauté de même forme».

L'unification entre les différentes «puissances de rassemblement» (il s'agit ici des anges) se fait selon le quadruple mouvement toujours répété :

– en elles-mêmes,

– entre elles,

– avec ce qui est au-dessus,

---

[1] Cf. Ps 71, 7 ; Is 9, 5 ; 32, 17 ; Rm 15, 33 ; Col 3, 15 ; I Th 5, 23 ; He 13, 20.
Sur la Paix, le rassemblement et l'union voir : DN 589 C (ἡ τῶν ἑνιζομένων ἑνότης) ; 593 C (ἕνωσις) ; 700 A (ἀρχισυναγωγός) ; 721 D (αὐτοειρήνη) ; 724 A (αὐτοειρήνη καὶ εἰρηνόδωρος) ; 820 B (αὐτοένωσις) ; EH 373 A ; 397 C ; 428 A ; 428 C ; 437 A ; 472 D ; 477 A ; 504 C ; 532 D.

– et avec ce qui est en dessous.

Mais il y a une autre fonction de la Paix divine qui, non seulement «unifie» les étants entre eux, mais aussi «définit» chaque être. C'est

> le Principe et la Cause de la paix universelle» qui «délimite toutes choses comme par des sortes de barrières qui enferment les êtres (ainsi) séparés, les détermine, les met en sécurité et ne les laisse pas se séparer et se répandre vers l'illimité et l'indéfini sans ordre ni stabilité, vides de Dieu, sortis de leur propre unité[2] et se confondant les uns avec les autres dans un mélange total (DN XI, 1, 949 A).

Il ne peut y avoir de paix que s'il y a limite. L'illimité ou l'infini est conçu comme une tentation de sortir de sa propre unité, une fausse extase.

C'est dans cette appréciation de l' ἄπειρον que l'on voit la différence entre la pensée de Grégoire de Nysse[3] et celle de Denys. Pour l'un, la nature divine est infinie et la perfection de la nature humaine, qui est une participation à la nature divine, est un progrès infini. Pour l'autre, non seulement l'infini n'est pas l'attribut principal de Dieu, qui est également au-delà du fini et de l'infini, mais il représente une tentation de sortir de sa propre unité et par conséquent un risque de guerre. L'unité de chaque être est définie et définissable parce qu'elle est finie.

Quant à l'éros, contrairement au désir chez Grégoire de Nysse, jamais Denys ne le définit comme «infini» ou «illimité». Le désir qui, pour Grégoire, est infini, est, pour Denys, extatique. Il ne faut pas confondre l'extase et l'infini, l'une ne présuppose pas l'autre, et, de l'infini, on ne dit pas qu'il «sort de lui-même», mais qu'il «se répand» hors de lui-même. L'extension n'est pas l'extase. Bien plus, dans cette méfiance pour l'introduction de l'infini dans le domaine du désir, Denys rejoint la méfiance des gnostiques vis-à-vis du désir de Sophia, qui, dans le mythe de Ptolémée, devient un écoulement ou une hémorragie de l'être. Elle ne pourra être sauvée que par la Croix, σταυρός, qui imposera une limite à son écoulement[4].

L'infini a un caractère positif lorsqu'il s'agit de la puissance divine, de la Grandeur (DN IX, 2, 909 C) ou de la Petitesse divine (IX, 3, 912 A) qui est infinie (ἄπειρον), mais il est négatif en tant que négation de la limite ou de la définition des êtres et, par conséquent, de l'ordre. La

---

[2] ἕνωσις signifie, dans ce chapitre, à la fois l'«unité» des êtres en eux-mêmes et l'«union» par rapport aux autres.

[3] Cf. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik,* Göttingen 1966, et le compte rendu de C. KANNENGIESSER, «L'infinité divine chez Grégoire de Nysse», *RSR* 55 (1967) 55-65.

[4] Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses* I, 2, 2 et 4 : «À cette Limite, ils donnent aussi les noms de Croix… ».

Paix est, au contraire, l'acceptation de l'ordre et de la limite. Denys oppose l'ordre et la stabilité à la perte dans l'indéfini et l'illimité, et l'unité propre de chacun, à la confusion dans un «mélange total» ; alors que le seul mélange qui préserve l'identité de chacun est le «mélange sans confusion» et que la seule union fondée dans la Paix est «l'union sans confusion» (DN XI, 2, 949 C).

Après avoir envisagé la fonction de la Paix, Denys, comme pour tous les autres noms divins, l'envisage en elle-même :

> Quant à Paix et Tranquillité[5] divine elle-même que *saint Juste*[6] appelle indicibilité et absence de mouvement par rapport à toute procession[7] connue, ce qu'elle est, comment elle est calme et tranquille, comment elle est en elle-même et à l'intérieur d'elle-même, comment elle est surunifiée toute entière en elle toute entière, et comment, même en entrant en elle-même et se multipliant elle-même, elle n'abandonne pas sa propre unité, mais procède vers tout, en restant entière à l'intérieur grâce à l'excès de son unité qui dépasse tout, *il n'est ni permis ni possible à aucun des étants de le dire ou de le penser*[8]. Mais, cela lui ayant été aussi attribué à elle qui est au-delà de tout, en tant qu'indicible et inconnaissable[9], examinons ses participations intelligibles et exprimables, et ceci autant qu'il est possible à des hommes, et à nous qui sommes inférieurs à beaucoup d'hommes de bien (DN XI, 1, 949 A-B).

Nous retrouvons la structure commune à tous les noms divins : unité supérieure (ὑπερήνωται), qui se multiplie (πολλαπλασιάζουσα ἑαυτήν) dans la procession sans abandonner sa propre unité (οὔτε... ἀπολείπει τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν)», ou procession vers tout et permanence en soi «grâce à l'excès de son unité» (ἀλλὰ πρόεισιν ἐπὶ πάντα ἔνδον ὅλη μένουσα δι' ὑπερβολὴν τῆς πάντα ὑπερεχούσης ἐνώσεως). Notons que le premier ὑπερ-, dans ὑπερήνωται, indique l'au-delà de toute unité, tandis que le second ὑπερ-, dans ὑπερβολή, indique le trop plein ou le débordement : l'un indique l'inaccessibilité, l'autre, le don ; l'un, l'excellence, l'autre, l'excès.

La conjonction de la procession vers tout et de la permanence en soi est «*indicible et inconnaissable*». Là encore Denys se refère à la fois au *Parménide* (140 a) de Platon et à saint Paul. L'ineffabilité de la Paix divine est à la fois celle de l'Un de la première hypothèse qu'«*il n'est ni permis ni possible à aucun des étants de dire ou de penser*» et celle de la

---

[5] ἡσυχία : Cf. CH 181 B ; MT 1048 A ; EP 8, 1085 C.

[6] On peut peut-être indentifier ce Justus avec «Joseph Barsabbas nommé Justus» qui, avec Mathias, fut candidat à la sucession de Judas (cf. Ac 1, 23). Mais les écrits du Nouveau Testament parlent aussi d'un Titus Justus et d'un Jésus Justus (cf Ac 18, 7 ; Col 4, 11).

[7] Cf. DN I, 4, 589 D.

[8] PLATON, *Parm.* 140 a : c'est toute cette citation du *Parménide* qui est désignée tout de suite après par le «cela».

[9] Cf. DN I, 1, 588 A (ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα) ; 588 A (ἡ ὑπερουσιότητος ἀγνωσία) ; 588 B (ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία).

Paix divine qui «*surpasse toute intelligence*», selon l'*Épître aux Philippiens* (4, 7).

La Paix est au-delà du langage, comme le silence mystique de la *Théologie mystique* ; plénitude surabondante, elle se diffuse par excès sur tout ce qui s'offre à elle. Si l'on ne peut rien dire d'elle, «examinons ses participations intelligibles et exprimables». Or ce que produit «l'Union pacifique», c'est d'établir l'unité et la paix entre tous.

Denys décrit successivement les unions avec eux-mêmes, avec les autres et avec ce qui leur est supérieur, dans un mouvement de spirale, 1. des intellects divins, 2. puis des âmes. 3. Enfin l'Union pacifique est aussi la cause de l'entrelacement (συμπλοκή) de toutes choses et de leur harmonie (ἁρμονία).

B. LES PARTICIPATIONS INTELLIGIBLES ET EXPRIMABLES DE LA PAIX

> Examinons donc la nature unique et simple de l'Union pacifique, qui *unit* toutes les choses à elle-même et en elles-mêmes et entre elles, les conservant toutes dans une totale cohésion sans confusion, à la fois sans mélange et confondues. *C'est à cause d'elle que les intellects divins, unis* à leurs propres intellections, sont *unis* aussi aux objets de leur intellection, et de nouveau s'élèvent vers le *contact inconnaissable de ce qui est établi au-dessus de l'intellect. C'est à cause d'elle que les âmes, unissant* leurs discours de toute sorte et les conduisant ensemble à une unique pureté intellective, *procèdent* de la manière qui convient à elles-mêmes ; en suivant la route et de façon ordonnée, à travers l'intellection immatérielle et sans partie, *vers l'union qui est au-delà de l'intellection. A cause d'elle, l'unique et indissoluble entrelacement de toutes choses subsiste selon son harmonie divine* et s'harmonise par un accord, une concorde et une cohésion parfaite, *réuni* sans confusion et *tenu ensemble* sans division.
>
> En effet, la totalité de la Paix parfaite se répand[10] sur tous les étants, *selon la présence la plus simple et sans mélange de sa puissance unifiante, unissant tout,* attachant par les intermédiaires les extrêmes aux extrêmes, joints ensemble *selon une unique amitié*[11] *de même nature,* à la fois accordant de jouir d'elle-même aux termes les plus extrêmes de l'univers, faisant de tous *une même famille* par les unités, les identités, les unions, les rassemblements, la Paix divine subsistant manifestement sans division, faisant apparaître toute chose *dans l'un* (ἐν ἑνί), allant et venant à travers toutes choses, et ne sortant pas de sa propre identité (DN XI, 2, 949 C-D).

Nous retrouvons, à propos de la Paix, les trois moments de la procession-conversion-permanence de tous les noms divins :

---

[10] Cf. Sg 7, 24

[11] φιλία : La Bonté, au principe de la procession des êtres, est principe d'amitié : (cf. DN IV, 4, 700 A), comme la Paix (DN 952 A) qui «établit une amitié entre les êtres».

> Car elle procède vers tous (πρόεισι ἐπὶ πάντα) et fait part d'elle-même à tous (μεταδίδωσι πᾶσιν) d'une manière appropriée, (= *procession*), elle rejaillit (ὑπερβλύζει) par la profusion de sa fécondité[12] pacifique (= *conversion*) et *elle demeure surunifiée, par la transcendance de son union* (μένει δι'ὑπεροχὴν ἑνώσεως ὑπερηνωμένη), toute entière vers elle toute entière et selon elle toute entière[13] (= *permanence*) (DN XI, 2, 949 C-D).

Tel est règne de la paix qui joint «les extrêmes» tout en gardant sa transcendance. La Paix est, comme le Bien et l'Amour, la «puissance unitive» (ἡ ἑνοποιός δύναμις)[14] qui rassemble l'univers dans une paix «catholique».

L'œuvre de la Paix est l'union (ἕνωσις). Denys distingue trois sortes d'unifications des intellects divins, des âmes et du monde :

1. l'union intellectuelle de l'intelligible, de l'intellect et de son intellection :

> À cause d'elle (δι' ἣν), les intellects divins, *unis* à leurs propres intellections, sont *unis* aussi aux objets de leur intellection (οἱ θεῖοι νόες ἑνούμενοι ταῖς νοήσεσιν ἑαυτῶν ἑνοῦνται καὶ νοουμένοις),

2. l'union des discours entre eux ou l'anti-Babel :

> À cause d'elle (δι' ἣν), les âmes, *unissant* leurs discours de toute sorte et les conduisant ensemble à une unique pureté intellective (αἱ ψυχαὶ τοὺς παντοδαποὺς ἑαυτῶν λόγους ἑνοῦσαι καὶ πρὸς μίαν νοερὰν συνάγουσαι καθαρότητα προβαίνουσιν)

3. et l'union des éléments entre eux dans l'harmonie :

> À cause d'elle (δι' ἣν), l'unique et indissoluble entrelacement de toutes choses subsiste selon son harmonie divine (ἡ μία καὶ ἀδιάλυτος πάντων συμπλοκὴ κατὰ τὴν θείαν αὐτῆς ἁρμονίαν ὑφίσταται) (DN 949 D).

Paix des intellects divins, des âmes et de l'univers. Paix toute spirituelle où les intellects sont unis à leurs intellections et aux objets de leur intellection. N'est-ce pas la forme la plus élevée de l'union intellectuelle où l'intellect, l'intellection et son objet sont unis ?

La Paix des âmes, elle, se fait au niveau du discours, comme si la multiplicité des discours irréductibles à l'unité d'une pureté intellective était la source des affrontements. Car l'origine de la division et de la guerre est la division des langues, selon le récit biblique de la tour de Babel. Paix de l'univers dont les éléments forment un tout harmonieux ou une même famille.

---

[12] La fécondité (γονιμότης) pacifique est celle de la procession ; voir DN IX, 5, 913 B : πολυγονία, et DN VI, 2, 856D : «par le débordement d'amour des hommes» (ὑπερβλύσει φιλανθρωπίας).

[13] Cf. DN I, 3, 589 C ; IV, 4, 700 A ; V, 7, 821 B ; VII, 2, 868 B

[14] DN 952 A.

Il y a donc trois sortes d'union pour les intellects divins ou célestes, les âmes et le monde, qui tendent vers le mode d'union qui leur est propre :

1. les intellects divins «s'élèvent vers le contact insaisissable de ce qui est établi au-dessus de l'intellect» (ἐπὶ τὴν ἄγνωστον ἀναβαίνουσι τῶν ὑπὲρ νοῦν ἱδρυμένων συναφήν),

2. les âmes «procèdent vers l'union qui est au-delà de l'intellection» (προβαίνουσιν ...ἐπὶ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν),

3. le monde «subsiste selon son harmonie divine et s'harmonise (ὑφίσταται κατὰ τὴν θείαν αὐτῆς ἁρμονίαν καὶ ἐναρμόζεται) par un accord, une concorde et une cohésion parfaite».

Le vocabulaire employé par Denys, à propos de la Paix, est un vocabulaire d'union : ὁμόνοια καὶ συμφυΐα[15], συνοικία[16], ἀρχισυνάγωγος[17], συνοχή[18], συναφή[19], συμπλοκή[20], ἁρμονία[21], φιλία[22], οἰκεῖος[23]..

La Paix fait «de tous *une même famille* par les unités, les identités, les unions, les rassemblements».

D'une part, il y a une union de la Paix avec elle-même :

> elle n'abandonne pas sa propre unité (οὔτε...ἀπολείπει τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν) tout en demeurant à l'intérieur grâce à l'excès de son unité (μένουσα δι' ὑπερβολὴν τῆς πάντα ὑπερεχούσης ἑνώσεως) (DN 949 B).

D'autre part, la Paix sauvegarde l'unité des choses en elles-mêmes, car elle ne les laisse pas se répandre vers l'illimité et l'indéfini, «sorties de leur propre unité» (τῆς ἑαυτῶν ἑνώσεως ἐξιόντα) (DN 949 A), et elle mélange toutes choses entre elles «selon leur union sans confusion» (κατὰ τὴν ἀσύγχυτον ἕνωσιν) (DN 949 C). Les deux dangers de l'unité sont l'infini ou l'illimité (ἄπειρον καὶ ἀόρατον) de chaque chose et la confusion (σύγχυσις) des choses entre elles.

---

[15] ὁμόνοια καὶ συμφυΐα : DN 948 D.

[16] συνοικία : DN 948 D : hapax dans le CD.

[17] ἀρχισυνάγωγος : DN 700 A ; 948 D.

[18] συνοχή : CH 212 D ; DN 596 D ; 696 A ; 700 A ; 704 C ; 705 D ; 712 A ; 937 A ; 949 C ;
συνοχικός : DN 587 C ; 705 C ; 856 B ; 972 A.

[19] συναφή : 949 D, hapax dans le CD ; ἐπαφή : DN 593 B ; 644 B ; 705 D ; 872 A ; MT 1040 A ; MT 1048 A. L' ἐπαφή est d'abord le sens du toucher (cf. PLATON, *Théétète* 186 b). Il faut remarquer que le terme ἐπαφή, si important chez Plotin pour dire le «contact» de l'âme avec l'Un, n'est employé, par Denys, que dans des listes de termes, sauf en DN II,5,644 B où il nie précisément la possibilité d'un contact de la Divinité : ἡ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν.

[20] συμπλοκή : DN 949 D : hapax dans le CD.

[21] ἁρμονία : CH 273 AB ; EH 373 A ; 537 B ; DN 592 A ; 704 C ; 705 C ; 724 D ; 821 B.

[22] φιλία : DN 704 AC ; 717 A ; 720 C ; 721 D ; 821 B ; 892 C ; 952 A.

[23] οἰκειότης : EH 404 B ; 556 B.

Il nous reste à nous demander quelle est la place de ce chapitre *Sur la Paix* dans l'ensemble du traité des *Noms divins* ? Au chapitre II, l'*Union* (ἕνωσις) *suressentielle* était intra-trinitaire, ici, l'*Union* (ἕνωσις) *pacifique* unit «les extrêmes aux extrêmes» de la hiérarchie des êtres, les convertissant vers leur principe. Il faut remarquer que c'est dans le chapitre IX *Sur la Paix* que Denys parle d'union (ἕνωσις) ; dans le chapitre XIII *Sur l'Un*, il n'emploiera qu'une fois ce terme. On serait tenté de conclure que cette «Union» «pacifique» et «transcendante» correspond à l'Union qui se distingue de la distinction, au sein de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que la Paix est un nom divin et, par conséquent, une procession à partir de la distinction divine, et que l'Union pacifique entre les êtres est à la fois transcendante à tous les êtres et «principe de paix» (εἰρηναρχία) ou «principe de rassemblement» (ἀρχισυνάγωγος) entre tous les êtres. La Paix comme «puissance d'unification» (ἡ ἑνοποίος δύναμις) est l'avant-dernier moment de ce retour à l'Un, mais elle n'est pas encore la fin, qui est l'Un lui-même. Plus loin ou plus haut que l'union, ont osé dire certains mystiques, il y a l'unité.

CHAPITRE X

L'UN

Les *Noms divins* s'achèvent par la considération, au chapitre XIII, du *Parfait et de l'Un.*

Il me semble très important de souligner à nouveau que l'Un n'est pas au commencement des *Noms divins,* mais à la fin. La procession ne se fait pas à partir de l'Un, mais de l'Union et de la distinction, et l'on ne peut confondre «sans plus» l'Union et l'Un, en répétant que la procession des noms divins se fait à partir de l'Un, comme dans le néoplatonisme. Or justement Denys n'a pas suivi cet ordre : au commencement il y a la Monade et la Triade, et la procession vient de la distinction selon l'Union. En revanche l'Un est le terme de la conversion.

Dans le chapitre XIII, Denys ne parle plus de l'*Henosis* comme au chapitre II, mais de l'*Henotès*, de l'Unité, et on ne peut pas non plus confondre ces deux termes. Comme nous l'avons vu, Denys emploie à bon escient ces différents termes : *Hen, Henosis, Henotès.*

Les noms ultimes de la Cause de tout sont le Parfait et l'Un :

> En fait la *théologie* attribue (κατηγορεῖ) tout et toutes choses ensemble à (Celui qui est) la *Cause de tout* et le célèbre comme «*parfait*»[1] et comme «*Un*»(DN 977 B).

Tous les noms divins sont «étiologiques» (DN 640 B), ils carac-térisent la «Cause de tout». Ces noms sont révélés par la «théologie» : ainsi le nom divin de «*parfait*» se trouve dans Mt 5, 48 : «*Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait*», et celui de «*un*» à la fois dans I Tm 2, 5 : «*Car il n'y a qu'un Dieu et qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ*» et dans I Co 8, 6 et 12, 9.

Mais ces noms ont aussi une longue tradition philosophique : l'Un dont il est question ici est à la fois l'Un de la seconde hypothèse du *Parménide*, «l'Un qui est» (Ἓν ὄν), dont Denys parle au second chapitre des *Noms divins* (DN 649 B), qu'il nomme ici l'Un «Cause de tout», – et l'Un de la première hypothèse, l'«Un suressentiel» dont «*il n'y a ni nom ni pensée*» (*Parm.* 141 a)[2]. L'originalité de la pensée de Denys est d'avoir identifié l'Un de la première hypothèse et celui de la seconde, ce

---

[1] τέλειον : Cf. Mt 5, 48 ; *Sur le Parfait,* voir : DN 701 A ; 949 C ; PLATON, *Phil.* 67 a ; PROCLUS, *In Alc.* 327, 3 ss (Segonds, t. II, p. 359) ; *El. theol.* 64 ; 153 ; *Theol. plat.* III, 22 (P. 160-161, Saff.-West., p. 79, l. 10).

[2] C'est également l'Un dont parle Proclus dans les *El. theol.* 12, 13, 26 et 62 et dans la *Theol. plat.* III, 3 (P. 121-122, Saff.-West., III, p. 12-13).

en quoi il n'est pas seulement un penseur chrétien pour qui il ne peut y avoir qu'un seul Dieu, mais un philosophe néoplatonicien qui propose une solution originale des Hypothèses du *Parménide* et apporte quelque chose de neuf au problème platonicien de l'Un.

Je voudrais d'abord montrer la structure de ce chapitre sur l'Un, où le Pseudo-Denys reprend et complète la théologie trinitaire du second chapitre, puis la conception qu'il a de l'Un, enfin la relation de la question de l'Un avec celle de l'union de l'âme à Dieu.

A. LA STRUCTURE DU CHAPITRE XIII SUR L'UN

Dans le premier paragraphe, Denys envisage le Parfait (τέλειον)[3] sous le triple aspect

– de ce qu'il est en soi,
– de la préexistence de tout en lui
– et de la procession de tout à partir de lui :

> On l'appelle encore *parfait* comme sans augmentation et *toujours parfait,* et comme sans diminution, comme contenant tout d'avance en lui-même et débordant[4] selon l'unique libéralité[5] incessante, celle-là même, plus que pleine et sans déficience, selon laquelle il *perfectionne* tout ce qui est parfait[6] et le *remplit* de sa propre perfection[7] (DN 977 B).

---

[3] Cf. PROCLUS, *El. theol.* 25 : «De tout principe parfait procède tout ce qu'il est capable d'engendrer, et il imite en cela l'unique principe universel. De même que le principe universel, en raison de sa bonté, fait subsister sous un mode d'unité (ἑνιαίως) tous les êtres, puisque le Bien et l'Un s'identifient au point qu'agir selon la Bonté est la même chose qu'agir selon l'Unité (τὸ ἀγαθοειδῶς τῷ ἑνιαίως ταὐτόν), ainsi ses dérivés sont portés par leur propre perfection à engendrer d'autres êtres inférieurs à leur substance. Car la perfection est une certaine part de bien, et le parfait en tant que tel imite le Bien. Celui-ci, avons-nous dit, donne subsistence à tous les êtres. C'est pourquoi l'être parfait produit par nature ce dont il a le pouvoir. Et plus un être est parfait, plus il étend sa causalité» (trad. Trouillard, p. 78).

[4] Cf. DN 972 A 10 : ὑπερβλύζουσαν αἰτίαν.

[5] χορηγία : cf. EP 9, 1113 A.

[6] Cf. PROCLUS, *El. theol.* 153 : «*Tout ce qui est parfait chez les dieux est cause de divine perfection...* Autre est donc pour ces raisons la perfection des dieux et la perfection des êtres divinisés. Or ce qui chez les dieux est perfection primordiale n'est pas seulement cause de perfection pour les êtres divinisés, mais pour les dieux eux-mêmes. Si, en effet, *chacun, dans la mesure de sa propre perfection, est conversion vers son principe propre, la cause de toute divine conversion apporte la dernière perfection* au genre des dieux» (trad. Trouillard, p. 152-153).

[7] Cf. PROCLUS, *El. theol.* 64 : «Toute Monade-Principe (ἀρχικὴ μονάς) suscite deux sortes de nombres, celui des subsistences intrinsèquement parfaites (αὐτοτελῶν ὑποστάσεων), et celui des illuminations qui ne peuvent subsister que dans des sujets extrinsèques. Puisque la procession s'effectue en descendant les degrés qu'exigent les causes constituantes, il faut que des très parfaits procèdent les parfaits, et, par la médiation de ceux-ci, les imparfaits, selon l'ordre requis. Voilà pourquoi il y aura des subsistences intrinsèquement parfaites et d'autres imparfaites. Ces dernières ne viennent à l'être que comme les propriétés de leurs participants, parce que, étant imparfaites, elles ont besoin de leurs sujets pour subsister. Les premières, en revanche, se donnent des participants intrinsèques parce qu'étant parfaites *elles les emplissent d'elles-mêmes* et les

Or cette triple perspective se retrouvera, dans un ordre moins apparent, à propos de l'Un qui est envisagé, au § 2, comme Cause de tout et, au § 3, comme Unité et Trinité.

1. L'Un tout et Cause de tout (§ 2)

L'Un est tout, parce que tout préexiste en lui, et Cause de tout, car tout procède de lui : «Il est *Un,* d'autre part, parce qu'il est *tout* d'une manière unifiante selon l'excellence d'une seule unité et il est *cause de tout* sans sortir de l'Un» (DN XIII, 2, 977 C). Nous avons rencontré plusieurs fois le terme ἀνεκφοιτήτως[8] pour indiquer que la procession coïncide avec la permanence de la Cause en elle-même. C'est donc dans le mouvement de procession-conversion et permanence qu'est envisagée la relation de l'Un et du tout : tout est en lui, tout procède de lui et tout revient à lui et s'unifie en lui.

1.1. Tout participe à l'Un

A cet Un-Tout, tout et toute partie du tout participent :

> Il n'y a en effet aucun des étants qui soit sans participation à *l'Un,* mais de même que tout nombre participe à l'unité et est appelé *une* dyade et *une* décade, *une* moitié, *un* tiers et *un* dixième, ainsi tout et (toute) partie de tout participent à *l'Un* et, par le fait que *l'Un soit,* tous les étants *sont* (DN XIII, 2, 977 C).

Denys prend deux exemples : la relation du nombre à l'unité, ainsi la dyade qui participe à l'unité, et la relation des étants à l'être dont il a déjà parlé au chapitre V *Sur l'Être* : puisque l'Un «est», tous les étants «sont» en tant qu'ils participent à l'Un. L'Un qui est participé est l'«Un qui est» (Ἓν ὄν) de la deuxième hypothèse du *Parménide.* Dans cette hypothèse, la participation à l'unité de l'Un est en même temps participation à l'être[9]. Or cet «Un» est «Cause de tout» en tant qu'il précède et définit toute unité et toute multitude :

> Et *l'Un cause de tout* n'est pas l'*un* de plusieurs,
> mais il précède toute unité et multitude
> et délimite toute unité et multitude.
> Car il n'existe pas de multitude qui ne *participe* pas en quelque façon à *l'Un,* mais ce qui est nombreux par les parties est *un* par l'ensemble,

---

fondent sur elles-mêmes (ἑδράζουσιν ἐν ἑαυταῖς) sans avoir besoin de sujets inférieurs pour subsister... Il ressort de tout cela que, parmi les hénades, les unes procèdent de l'un intrinsèquement parfaites, les autres, comme des irradiations d'unités... C'est ainsi que toute unité n'est pas dieu, mais seulement l'hénade intrinsèquement parfaite» (trad. Trouillard, p. 100-101).

[8] Cf. DN 640 D, 649 B, 652 A, 704 D, 712 B, 912 D, 977 C, MT 1033 A, EP 9, 1109 B.

[9] Sur la relation de l'Un et de l'être, voir J. TROUILLARD, «Un et être», *Études philosophiques* (avril-juin 1960) 185-196. Sur les différents modes d'unité, cf. ARISTOTE, *Meta* Δ 6, 1016 b 31-35.

> et ce qui est nombreux par les accidents est *un* par le sujet,
> et ce qui est nombreux par le nombre ou par les puissances
> est *un* par l'espèce,
> et ce qui est nombreux par les espèces est *un* par le genre,
> et ce qui est nombreux par les processions est *un* par le principe ;
> et il n'y a aucun des étants qui ne participe de quelque manière à *l'Un*
> lequel, dans son caractère totalement unifiant à tous égards,
> contient ensemble d'avance tout et toutes les totalités et les contraires,
> d'une manière unitaire (DN XIII, 2, 977 D-980 A).

Denys énumère les différents modes de participation à l'Un : «un par l'ensemble» (ἓν τῷ ὅλῳ), «un par le sujet» (ἓν τῷ ὑποκειμένῳ), «un par l'espèce» (ἓν τῷ εἴδει), «un par le genre» (ἓν τῷ γένει), «un par le principe» (ἓν τῇ ἀρχῇ). L'Un, de son côté, unifie les étants qui participent de lui par son caractère unifiant (ἐν τῷ ἑνικῷ) et contient d'avance tout d'une manière unitaire (ἑνιαίως). L'Un est à la fois ce qui est avant toute multitude (πλῆθος) et ce qui vient au terme, comme l'Un englobant l'ensemble ou la totalité (ὅλος), tout ensemble ne faisant qu'un par la totalité (ὅλῳ).

Après avoir montré que l'Un est cause de la multitude, en suivant la IIe hypothèse du *Parménide,* Denys affirme, à l'inverse, suivant la IXe hypothèse du *Parménide*, que «*sans l'Un, il n'y aura pas de multitude*». Platon, en effet, fait suivre les cinq premières hypothèses de quatre autres qui sont les contraires des 2e, 3e, 4e et 5e. Ce sont, en quelque sorte, des « preuves par l'absurde»[10].

[10] L'hypothèse qui imagine la suppression de l'Un (c'est la IXe hypothèse du *Parménide* : *Si l'Un n'est pas, les Autres ne seront ni un ni plusieurs* : *Parm.* 165 e-166 c) et les conséquences de cette suppression sont souvent envisagées par Plotin (P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* I, p. 106, n. 2) :

• *Enn.* VI 9 [9] 1, 3 : *Du Bien ou de l'Un* : «C'est par l'Un que tous les êtres sont des êtres, aussi bien tous les êtres qui sont des êtres au sens premier du terme que tout ce qui est dit, de quelque manière que ce soit, faire partie des êtres. Qu'est-ce donc en effet qui pourrait précisément être, s'il n'était "un", s'il est vrai que, privés de l'"un" qui est leur prédicat, ces êtres ne sont plus ?» (trad. Hadot, p. 70).

• *Enn.* VI 9 [9] 2, 14-16 : «Pourtant notre raisonnement a posé que, si la chose individuelle perd l'"un", elle ne sera absolument plus.— Il nous faut donc voir si sont identiques l'"un" individuel et l'étant individuel, et aussi l'Étant universel et l'Un. Mais, si l'étant individuel est multiplicité et s'il est impossible que l'"un" soit multiplicité, il faudra conclure que tous les deux sont différents. (Ἀλλ' ὁ λόγος, εἰ ἀπολεῖ ἕκαστον τὸ ἕν, μηδ' ἔσεσθαι τὸ παράπαν. Ὁρᾶν οὖν δεῖ, εἰ ταὐτὸν τὸ ἓν ἕκαστον καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ ὅλως ὂν καὶ τὸ ἕν. Ἀλλ' εἰ τὸ ὂν τὸ ἑκάστου πλῆθός ἐστι, τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι, ἕτερον ἂν εἴη ἑκάτερον)» (trad. Hadot, p. 75).

• *Enn.* III 8 [30] 10, 16, *De la contemplation*, où «il n'y a même pas de multiple, s'il n'y a rien d'antérieur au multiple : καὶ οὐκ ἦν τὸ πλῆθός, εἰ μὴ πρὸ τοῦ πλήθους ἦν ὃ μὴ πλῆθος ἦν» (Bréhier, p. 166).

• *Enn.* V 3 [49] 15, 11-15 : *Des hypostases qui connaissent* :

«Qu'est-ce qui est moins parfait que l'Un ? C'est le non-un, donc le multiple, mais comme il aspire à l'un, c'est l'Un-Multiple. Car le non-un est conservé par l'Un et il est ce qu'il est grâce à lui ; et, si une chose faite de parties multiples n'est pas devenue une, on ne peut dire encore : elle est. Et si l'on peut dire de chaque chose ce qu'elle est, c'est grâce à l'unité (et aussi à l'identique). (Τί οὖν ἐνδεέστερον τοῦ ἑνός ; Ἢ τὸ μὴ ἕν· πολλὰ ἄρα· ἐφιέμενον δὲ ὅμως τοῦ ἑνός · ἓν ἄρα πολλά. Πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἓν τῷ ἓν

1.2. Sans l'Un, il n'y a pas de multitude

> *Sans l'Un,* il n'y aura pas de multitude, tandis que, sans la multitude, il y aura l'Un, comme l'unité existe avant tout nombre résultant d'une multiplication. Et si l'on supposait que tout soit uni à tout, tout ensemble ne ferait qu'un par la totalité (DN XIII, 2, 980 A).

Dans le paragraphe suivant, Denys poursuit le même raisonnement : non seulement les choses unies (τὰ ἡνωμένα) forment un ensemble qui est «un», mais elles ne peuvent être unies entre elles si l'Un n'est pas avant leur union.

L'affirmation de la préexistence du multiple dans l'Un est suivie, comme l'affirmation de la priorité de l'Un sur le multiple, de la preuve *a contrario* de la suppression de l'Un :

> Il faut en outre savoir ceci : on dit que les choses unies sont unies selon la forme préconçue de chaque *«un»* et que l'Un est le principe élémentaire de tout. Et *si on enlève l'Un,* il n'y aura ni totalité, ni partie, ni aucun autre des étants, car l'Un comprend par avance et embrasse tout en lui-même sous la forme de l'unité (DN XIII, 3, 980 B).

De même que «sans l'Un, il n'y aura pas de multitude, tandis que, sans la multitude, il y aura l'Un», de même «si on enlève l'Un, il n'y aura ni totalité, ni partie, ni aucun autre des étants», car il y a une priorité de l'Un par rapport au multiple et une préexistence de tout dans l'Un.

2. L'unité divine (ἡ θεϊκὴ ἑνότης)

2.1. Le Dieu unique

Or Denys va oser appliquer le principe philosophique de la priorité de l'Un sur le multiple à la *théologie* elle-même. Cet «Un» n'est autre que le Dieu Un et Trine. Par cette identification de l'Un des néoplatoniciens et du Dieu Unique de la religion chrétienne, Denys affirme, contre la position pascalienne, que le Dieu des philosophes est aussi le Dieu Père de Notre Seigneur Jésus Christ.

> C'est donc de cette manière que la théologie célèbre la Théarchie toute entière comme cause de tout, sous le titre d'*Unique,* et «un est *Dieu le Père*»[11], et «un le *Seigneur Jésus Christ*»[12], et «un est *l'Esprit*»[13] lui aussi à cause de l'indivisibilité suréminente de la totale *Unité divine,* dans laquelle tout est rassemblé, de manière une et surunifiée, et préexiste suressentiellement (DN XIII, 3, 980 B).

L'Unité divine (ἡ θεϊκὴ ἑνότης) n'est pas divisée par les Trois

---

σώζεται καὶ ἔστιν ὅπερ ἔστι τούτῳ· μὴ γὰρ ἓν γενόμενον, κἂν ἐκ πολλῶν, ᾖ, οὕτω ἐστίν ἂν εἴποι τις αὐτό· κἂν ἕκαστον ἔχῃ λέγειν τις ὅ ἐστι, τῷ ἓν ἕκαστον αὐτῶν εἶναι λέγει καὶ τῷ αὐτῷ ἔτι)» (Bréhier, p. 69).

[11] Cf. I Co 8, 6.

[12] Cf. I Cor 8, 6.

[13] Cf. I Cor 12, 9 ; Ep 4, 4.

Hypostases du Père et du Fils et de l'Esprit. Bien plus, elle est ici le caractère «un» de chaque Hypostase divine. C'est donc une «propriété commune» aux Trois, comme la lumière, dirait Basile, et non une «propriété propre» à chacune, comme le fait d'être Père, Fils ou Esprit Saint. En ce sens, l'*Henotès* me semble avoir un sens différent de l'*Henosis* qui est l'Union au sein de laquelle a lieu la distinction des trois Hypostases divines.

2.2. L'Unité divine, principe de procession et de conversion

Or cette Unité divine qui est l'unicité du Dieu unique en trois Personnes est aussi le principe de la procession et de la conversion des êtres :

> C'est pourquoi tout lui est à juste titre reféré et attribué, elle *par qui, de qui, à travers qui, en qui, et vers qui,* tout existe, tout est coordonné et demeure, est maintenu et est rempli, et se convertit. Et on ne pourrait trouver un des étants qui puisse être ce qu'il est, être achevé et conservé, sinon par l'Un selon lequel toute la Déité est nommée suressentiellement (DN XIII, 3, 980 B-C).

L'Unité divine, comme le Bien, est l'origine du mouvement de procession-conversion. Les trois expressions «de qui» (ἐξ ἧς), «par qui» (δι'ἧς) et «en qui» (ἐν ᾗ) pourraient aussi exprimer la doxologie trinitaire «grecque» : *du* Père, *par* le Fils, *dans* l'Esprit ; mais il n'y a jamais de perspective trinitaire dans la théologie économique de Denys. L'Unité est celle de toute la Trinité.

L'Unité divine a le même rôle de causalité que le Bien :

«Elle par qui, de qui, à travers qui, en qui, et vers qui tout existe» (ὑφ'ἧς καὶ ἐξ ἧς καὶ δι'ἧς καὶ ἐν ᾗ καὶ εἰς ἣν πάντα ἔστι) : nous retrouvons ici, à propos de l'Unité divine (DN XIII, 3, 980 B), le même jeu de prépositions et le même cercle de la procession-conversion qu'à propos du Bien (DN IV, 4, 700 B) et du «Trône de la Toute-Puissance» (DN X, 1, 936 D-937 A) :

par elle, d'elle (ὑφ'ἧς καὶ ἐξ ἧς)	«tout existe»,	procession
en elle (ἐν ᾗ)	«tout est coordonné et demeure»	permanence
vers elle (εἰς ἣν)	tout «se convertit»	conversion

Car la conversion de la multitude à l'Un (ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἕν) se fait par la puissance de l'Unité divine (τῇ δυνάμει τῆς θεϊκῆς ἑνότητος) (DN 980 C). Il y a donc une *dynamis* de l'Unité, comme de tous les autres noms divins, et la *dynamis* propre de l'Unité est la conversion de la multitude vers l'Un. Cette conversion est d'abord la nôtre.

2.3. Déité totale et une

> Et nous devons nous aussi, nous convertissant de la multitude à l'Un, par la puissance de l'Unité divine, célébrer unitairement la Déité totale et une, l'Un qui est cause de tout, qui est avant tout un et toute multitude, avant toute partie et toute totalité, avant toute définition et absence de définition, avant toute limite et absence de limite, l'Un qui définit tous les étants et le fait même d'être, cause de tout et de toute totalité, et dans le même temps, avant tout, par-dessus tout, de manière une et au-dessus de cela même qui est un, il délimite cela même qui est un, s'il est vrai que ce qui est un parmi les étants est de l'ordre du nombre, et que le nombre participe à l'essence.
>
> Mais l'*Un suressentiel* définit à la fois ce qui est un et tout nombre ; et il est en soi le principe, la cause, le nombre et l'ordre de l'*un*, du nombre et de tout étant (DN XIII, 3, 980 C).

Denys distingue «cela même qui *est* un» (τὸ ἓν ὄν) : l'accent porte ici sur l'être qui est un et qui est définissable en son être, en tant qu'il est délimité dans son unité, et «ce qui est *un*» (τὸ ὂν ἕν) : l'accent porte ici sur l'unité d'un être qui, en tant qu'il est un, est nombrable.

D'autre part, Denys distingue : «l'Un qui est cause de tout» (τὸ πάντων αἴτιον ἕν) et «l'Un suressentiel» (τὸ δὲ ὑπερούσιον ἕν).

a) L'«Un qui est cause de tout», étant avant (πρό) toute définition et absence de définition, définit tous les étants (τὰ ὄντα) et le fait même d'être (καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι), et étant au-dessus (ὑπέρ) de cela même qui est un (αὐτὸ τὸ ἓν ὄν), il délimite ce qui est un.

b) L'Un est aussi un nom «suressentiel» de la Déité. Denys indique la transcendance de «l'Un cause de tout» en disant qu'il est à la fois avant (πρό) tout et au-dessus de (ὑπέρ) tout. Mais il marque une légère opposition ou plutôt une distinction par le δὲ de la phrase suivante : l'«Un-cause de tout» définit l'être, tandis que (δὲ) l'«Un suressentiel» définit l'un. L'Un peut donc être envisagé de deux points de vue : il est à la fois «l'Un qui est cause de tout» (τὸ πάντων αἴτιον ἕν, 980 C), et «l'Un suressentiel» (τὸ ὑπερούσιον ἕν, 980 D). L'Un-cause, en tant qu'il est producteur de tous les êtres, serait le Ἓν ὄν de la IIe hypothèse du *Parménide* et l'Un suressentiel, en tant qu'il est considéré «en soi», l'Ἓν de la Ière hypothèse.

La distinction entre l'Un-cause et l'Un suressentiel est fondamentale pour la pensée néoplatonicienne, comme l'a montré Dodds[14] dans son

[14] DODDS, «The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic "One"», *The Classical Quarterly* 22 (1928), 129-142. «C'est dans le *Parménide* de Platon qu'il faut chercher l'origine de l'"Un" néoplatonicien. Les deux premières hypothèses du *Parménide* montrent deux Principes d'unité : un Principe d'unité qui transcende complètement toute pluralité et refuse tout prédicat, même celui d'existence, qui n'est ni en mouvement ni en repos, ni dans le temps ni dans l'espace, duquel on ne peut rien dire, même pas qu'il est identique avec lui-même ou différent des autres choses – et un second Principe d'unité, contenant les semences de tous les contraires, un Principe qui

article sur «Le *Parménide* de Platon et l'origine de l'"Un" néoplatonicien».

Nous avons vu[15], comment Proclus, dans son *Commentaire du Parménide,* montre que l'Un est considéré *tantôt* en tant qu'un, *tantôt* en tant que participé : «Parménide... pose pour hypothèse l'un qui lui est propre, c'est-à-dire celui qui est perçu dans les êtres et vu tantôt en tant que un, tantôt en tant que participé» (*In Parm.* VI, 1050). C'est le même Un qui est considéré en lui-même ou comme cause. Ce double point de vue sera repris par Denys.

3. L'Unité et la Trinité (Ἑνότης καὶ Τρίας) et la nomination de Dieu

> C'est pourquoi la Déité qui est au-dessus de tout, célébrée à la fois comme Monade et Triade[16], n'est ni monade, ni triade, reconnue de nous ou de quelqu'autre des étants, mais afin que nous célébrions véritablement à la fois son caractère surunifié et sa fécondité divine, par la nomination divine de Trinité et d'Unité, nous nommons Celle qui est au-dessus de tout nom, et, par les étants, nous nommons Celle qui est suressentielle (DN XIII, 3, 980 D-981 A).

Nous avons déjà cité ce texte dans le chapitre sur l'Unité-Trinité en montrant le parallèle chez Damascius. La Déité, en tant qu'elle est «au-dessus de tout nom» et «suressentielle», ne peut même pas être nommée «Monade et Triade». La théologie négative de Denys rejoint l'Ineffable de Damascius.

3.1. La Déité suressentielle

Le caractère suressentiel de l'Un et la transcendance de la «Déité au-dessus de tout» fondent la théologie négative, et pourtant la théologie négative ne peut interdire l'hymnologie (ou, comme Denys dit plus loin,

---

procède de lui-même pour se multiplier lui-même indéfiniment dans un univers d'unités existantes». – Mais d'où viennent les deux «Un», l'un transcendant et l'autre dérivé ? «La source, dit Dodds, est Simplicius (*In Phys.* A 7, 230. 34 ss, DIELS). Peut-on aller plus loin ? Il est naturel de penser à l'ancienne Académie et plus spécialement à Speusippe. Essayer de faire une reconstruction de la métaphysique de Speusippe est une entreprise désespérée, mais il est significatif que son premier principe était l'Un que, selon Aétius, il distinguait du νοῦς. Aristote (*Meta* N 5, 1092 a 11-15) semble le créditer de la vue que l'Un était ὑπερούσιον ou, à tout le moins, ἀνούσιον, ainsi que de la comparaison (qui revient si souvent chez Plotin) que l'Un est une semence et que l'Un est le premier d'une série de ἀρχαί, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς (*Meta* Z 2, 1028 b 21). Avec Speusippe, on est déjà sur la voie du néoplatonisme. Dire que les *Ennéades* ne sont pas le point de départ du néoplatonisme mais son sommet n'ôte rien à l'originalité de Plotin».

H.D. Saffrey, dans son introduction au Livre II de la *Théologie platonicienne* de Proclus, a fait une analyse précise des rapports de l'Un et du multiple : ch. 1. Existence de l'Un, transcendant le multiple, ch. 2. *Existence de l'Un, transcendant l'être,* et ch. 3. *Existence de l'Un, cause première* (Paris 1974, pp. LXXII-XC). Sur l'histoire de l'exégèse des hypothèses du *Parménide*, Introduction *Theol. plat.* III, Paris 1978, ch. I et II.

[15] Cf. Ch. I, p. 51.

[16] Cf. DN I, 4, 589 D.

l'*hymnodie*) des noms de la Déité, car il faut «que nous célébrions véritablement à la fois son caractère surunifié et sa fécondité divine».

Il y a deux voies de nomination de la Déité : la voie analogique qui nomme «Celle qui est suressentielle» à partir des étants, et la révélation trinitaire qui nomme «Celle qui est au-dessus de tout nom». C'est donc en tant que Dieu est Unité et Trinité qu'il est «au-dessus de tout nom», «anonyme», car la Trinité n'est pas connue à partir des étants, mais révélée par la théologie. L'objet propre de la théologie négative est le «caractère caché» de Dieu, qui n'est connu que par la révélation.

3.2. La Déité innommable

> Il n'y a aucune monade ou trinité, ni nombre, ni unité ou fécondité, ni aucun autre des étants ou des étants connus par l'un des étants, qui exprime le caractère caché, transcendant à toute raison et tout intellect, de la plus-que-Divinité qui surexiste, au-dessus de tout, suressentiellement ; et d'elle *«il n'y a ni nom, ni raison»* car elle est séparée dans l'inaccessible (DN XIII, 3, 981 A).

La Trinité est nommée, au début de la *Théologie mystique*, ὑπέρθεε, ὑπερούσιεε, ὑπεράγαθε, et Denys, après avoir célébré la Divinité comme «suressentielle» (ὑπερούσιος) par rapport aux étants, la célèbre maintenant dans son caractère caché, transcendant toute raison et tout intellect», comme «plus que Divinité» (ὑπερθέος). Comme telle, elle est «au-dessus de tout nom» et, selon le leitmotiv parménidien, d'elle *«il n'y a ni nom, ni raison»* (*Parm.* 142 a). Car, si la voie analogique permet de nommer Dieu à partir des étants, ou de décliner les noms divins à partir des «puissances» divines dont nous connaissons les effets, la seule voie ascendante pour nommer la Monade ou la Triade, ou encore la «plus-que-Divinité», est la voie négative. Il n'y a pas de «puissance» de la Trinité, ni de Ce qui est «au-delà-de Dieu, de l'Être, et du Bien», c'est pourquoi le nom de «Bonté» est également inadéquat :

> Nous ne lui présentons même pas le nom de Bonté comme terme adéquat, mais par désir de penser et de dire quelque chose au sujet de sa nature ineffable, nous lui consacrons, en premier lieu, le plus vénérable des noms, et en cela nous serions à l'unisson avec les *théologiens*, mais nous resterons très loin de la vérité des choses (DN XIII, 3, 981 A).

Le nom de «Bonté», comme celui de «Bien» concerne «la causalité», tandis que les noms qui expriment une «négation par transcendance» (ὑπεροχικὴ ἀφαίρεσις) conviennent davantage à la Déité suressentielle (cf. DN II, 640 B) .

Même «le plus vénérable des noms» ne répond qu'au «désir de penser et de dire quelque chose au sujet de sa nature ineffable»[17].

---

[17] Denys n'emploie le mot φύσις à propos de Dieu que deux fois ici et en EH 444 C

B. LA CONCEPTION DE L'UN ET DE DIEU

Après avoir montré la structure du texte du chapitre XIII *Sur le Parfait et sur l'Un,* il nous reste à nous demander quelle conception de l'Un s'en dégage.

1. L'Un

La conception dionysienne de l'Un apparaît dans le deuxième et le troisième paragraphes du chapitre XIII : le § 2 traite de l'«Un qui est tout» et de l'«Un cause de tout», le § 3, des différentes formes de l'Unité divine et de l'Un.

Je voudrais reprendre ces deux questions en montrant l'originalité de Denys par rapport à ses prédecesseurs.

1.1. L'«Un qui est tout» et l'«Un cause de tout» (§ 2)

> Il est Un, d'autre part, parce qu'il est tout d'une manière unifiante selon l'excellence d'une seule unité et il est cause de tout sans sortir de l'Un. (Ἓν δέ, ὅτι πάντα ἑνιαίως ἐστὶ κατὰ μιᾶς ἑνότητος ὑπεροχὴν καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως αἴτιον) (DN 977 C).

L'Un tel qu'il se présente au § 2 est «l'Un (qui) est tout d'une manière unifiante» (Ἓν πάντα ἑνιαίως ἐστί), c'est l'Un de la seconde hypothèse du *Parménide,* «l'Un qui est» (Ἓν ὄν) (*Parm.* 143 a) et «l'Un Multiple» (Ἓν-πολλά) (*Parm.* 145 a) (Platon ne parle pas de Ἓν-πάντα, mais de Ἓν-πολλά).

Or Plotin, dans le traité 10 *Sur les trois Hypostases,* fait correspondre ce Ἓν-πολλά de la seconde hypothèse du *Parménide* à la seconde hypostase :

> Le *Parménide* de Platon distingue le Premier-Un, qui est l'Un au sens éminent ; le second, qu'il appelle Un-Multiple ; le troisième, Un et Multiple (τὸ πρῶτον ἓν ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά). Ainsi donc, lui aussi est d'accord avec la théorie des trois natures (*Enn.*, V 1 [10] 8, 23-27).

D'après l'interprétation plotinienne, la première hypothèse sur l'Un (*Parm.* 137 e) traiterait donc de l'Ineffable, la seconde sur l'Un qui est (*Parm.* 142 b), de l'Intelligence, la troisième sur l'Un et le multiple (*Parm.* 156 b), de l'Âme. Pour Plotin, en effet, c'est au niveau de la seconde hypostase, c'est-à-dire de l'Intelligence, que l'Un est Tout. C'est ce qu'il dit dans le traité 49 *Sur les Hypostases qui connaissent* :

---

où il est dit que Jésus-Christ procède de l'Un selon la nature (ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἑνός προϊόντα), c'est-à-dire selon la divinité. Il est clair que φύσις ne peut être ici synonyme de substance, puisque Dieu est suressentiel. Il s'agit de désigner ce que sa nature est, c'est-à-dire précisément « suressentielle».

> Ce qui vient après le principe, sous la poussée de l'Un, est tout, parce qu'il participe à l'Un ; et tout ce qu'on trouve en lui est à la fois toutes choses et une seule (πάντα αὖ καὶ ἕν) (*Enn.* V,3 [49] 15, 24-26).

Ce qui vient après l'Un est Tout parce que, sinon, il serait une chose particulière ou une partie du Tout, donc quelque chose de partiel, tandis que seul le tout est unique. C'est pourquoi l'Intelligence, qui vient après l'Un, contient à la fois tout et une seule chose, qui est le Tout.

Il y a un passage du traité 11 *Sur la génération et sur l'ordre des choses qui viennent après le premier* où Plotin précise :

> L'Un est Tout et il n'est aucune des choses particulières, car le Principe du Tout n'est pas Tout, mais il est Tout selon son mode à lui (τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν· ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα, ἀλλ'ἐκείνως πάντα) (*Enn.* V 2 [11] 1, 1-2).

Le «paradoxe» «il n'est pas toutes choses, mais il est toutes choses» – n'est qu'apparent, car c'est en tant que principe qu'il n'est pas toutes choses, mais, en tant que fin, il est toutes choses : « car, ajoute Plotin, toutes choses font en quelque sorte retour à lui : ou plutôt, à son niveau, elles ne sont pas encore, mais elles seront». Pierre Hadot explique ce «paradoxe» d'une manière dialectique : «Ce texte juxtapose deux affirmations apparemment contradictoires : l'Un est Tout, l'Un (le Principe) n'est pas Tout, antithèse que transcende la synthèse : il est Tout selon son mode à lui»[18].

C'est ce texte sur lequel s'appuierait l'auteur du *Commentaire de Parménide*, identifié par P. Hadot à Porphyre, qui parle de l'Un-Tout (ἓν πάντα) : «Celui-là (le premier) est Un-Seul, celui-ci (le second) est Un-Tout (ἐκεῖνο ἓν μόνον, τοῦτο δὲ ἓν *πάντα*)»[19]. Pierre Hadot ajoute : «à la première hypothèse correspond la première hypostase, l'*Un purement Un*, à la seconde, la seconde hypostase, c'est-à-dire *l'Un-Étant* ou l'Intelligence que Plotin appelle aussi l'*Un-Multiple* (*Parm.* 145a) et notre commentateur, l'*Un-Tout*»[20].

1.2. Originalité de Denys

Ces brèves références à Plotin et Porphyre à propos de l'Un-Tout nous permettent de voir l'originalité du Pseudo-Denys par rapport à eux, sur le double plan de la théologie, affirmative et négative, et de sa conception de l'Un :

---

[18] Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 418.

[19] <Porphyre>, *In Parm.*, XII, fol. 93, l. 4, P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. II, p. 103.

[20] P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 104.

1.2.1. La théologie affirmative et la théologie négative

– Denys affirme bien qu'il y a deux théologies, mais ces deux théologies qui se rapportaient, chez Platon et Plotin, à deux hypothèses du *Parménide* ou à deux hypostases différentes, qualifient, pour Denys, l'unique Déité suressentielle dont l'Un est un nom divin. L'Un est à la fois tout et rien de ce qui est[21] : la théologie affirmative considère l'Un en tant que Tout, et la théologie négative, l'Un suressentiel. Denys à la fois distingue l' ἓν πάντα = ἓν ὄν et l' ἓν ὑπερούσιον et cependant affirme qu'il n'y a qu'un seul Un, attribut de l'unique Dieu.

– De l'Un suressentiel, Denys ne dit jamais qu'il soit un non-être, et cela me semble une différence essentielle entre la théologie négative du néoplatonisme de Porphyre (*Sentence* 26)[22] ou de l'auteur du *Commentaire de Parménide* et celle de Denys. Cependant Denys dit que le non-être « participe au Bien et au Beau, car il est beau et bon quand il est célébré suressentiellement en Dieu par le retranchement de tout » (DN IV, 7, 704 B).

1.2.2. L'Un-Tout

– L'Un qui comprend tout en soi joue, chez Denys, le rôle du Νοῦς chez les néoplatoniciens, car, comme l'Intellect, il contient à la fois tout et une seule chose, qui est le Tout. L'Un est le lieu qui comprend tous les paradigmes de tout ce qui est, tandis que le Bien est l'origine de tout ce qui est et, à titre de cause de tout ce qui est, il se trouve dans tout ce qui est :

> Si en effet tous les étants viennent du Bien et si le Bien est dans tous les étants et embrasse tous les étants» (εἰ γὰρ πάντα τὰ ὄντα ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ πάντα περιέχει τἀγαθόν), ou bien le mal ne sera pas dans les étants ou il sera dans le Bien. (DN IV, 21, 721 C).

– Cet *Un* qui *est tout* est déterminé par trois modalités qui semblent exprimer la conversion, la permanence et la procession : «Il est tout d'une manière unifiante (ἑνιαίως), selon l'excellence d'une seule unité (κατὰ μιᾶς ἑνότητος ὑπεροχήν) et il est cause de tout sans sortir de l'Un

[21] Cf. PLOTIN, *Enn.* V 2 [11] 1, 1-2 : τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν, ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα, mais Denys remplace ἀρχή par αἰτία : l'Un est cause de tout. Comme Plotin également, Denys place l'Un à la fin des *Noms divins.*

[22] PORPHYRE, *Sentence* 26 : «Le non-être : nous engendrons l'un, en nous séparant de l'être, l'autre, nous le préconcevons, en nous attachant à l'être. Dès lors, si nous nous sommes séparés de l'être, nous ne préconcevons pas le non-être qui est au-dessus de l'être, mais nous engendrons une passion fausse, le non-être, qui arrive chez celui qui sort de lui-même. Et de fait, chacun est responsable, car, à chacun, il est possible, réellement et par soi-même, soit de s'élever *vers le non-être qui est au-dessus de l'être,* soit de glisser vers la déchéance de l'être, qui est *non-être*»» (traduction Y. de Andia). Porphyre distingue un non-être qui est au-delà de l'être, l'Un, et un non-être inférieur, la matière. Il y a donc un *non-être au-delà de l'être* chez Porphyre, comme chez l'auteur du *Commentaire sur le Parménide.*

(τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως)» (DN XIII, 2, 977 C).

Platon parle de ἓν-πολλά, Plotin et l'auteur de l'*In Parmenidem*, de τὸ ἓν πάντα. Denys ne reprend pas exactement cette expression, il dit que «l'Un est le tout unitairement» (ἓν ἐστι πάντα ἑνιαίως). L'unité de la relation de l'Un au tout est ici exprimée ou portée par l'adverbe ἑνιαίως, «unitairement», ce qui nous pose la question de l'emploi ou du jeu des adverbes dans le § 3.

Les différents adverbes correspondent à différentes fonctions de l'Un :
ἑνοειδῶς : «sous la forme de l'Unité» correspond
à l'Un-principe élémentaire,
ἑνικῶς : «de manière unifiante», à l'Un-forme,
ἑνιαίως : «unitairement», à l'Un qui embrasse tout.

Comme nous l'avons vu, *l'Un-Tout est aussi l'Un-Être* qui fonde l'existence des étants : «par le fait que l'Un soit tous les étants sont». Il y a un syllogisme implicite : puisque tout participe à l'Un et que l'Un est, donc tous les étants sont.

2. *La Divinité*

La Divinité est nommée : 1. ἡ ὑπὲρ πάντα θεότης : «La Divinité qui est au-dessus de tout» ; 2. ἡ ὑπερθεότης : «la Plus-que-Divinité».

Le premier titre indique la transcendance de la Divinité par rapport à tout, le second, le dépassement de la Divinité par la Trinité qui est au-delà de l'Être, du Bien et de Dieu, selon la*Théologie mystique*.

2.1. «La Divinité qui est au-dessus de tout» est nommée

– «au-delà de tout nom», par la révélation du Dieu Un et Trine,
– et «au-delà de l'être», à partir des étants.

Il y a donc une théologie affirmative du mystère de la Trinité et du Dieu suressentiel. Mais il y a également une théologie négative, car on ne peut dire ce qu'est la Monade et la Triade divine.

2.2. La «Plus-que-Divinité», elle, est innommable

Le caractère caché de la «Plus-que-Divinité» demeure au-delà de tout, du discours comme de la pensée ; c'est pourquoi le paragraphe s'achève par la citation de *Parm.* 142 a : «d'elle *"il n'y a ni nom, ni raison"*, car elle est retranchée dans l'inaccessible». La théologie négative est donc fondée sur une double référence philosophique (*Parm* 142 a) et théologique (Ph 2, 9 : «*Le nom au-dessus de tout nom*» (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα). Ceci montre encore une fois la volonté de Denys qu'une double lecture néoplatonicienne et chrétienne de son œuvre soit possible. Ce que certains appellent «ambiguïté» est pour lui méthode, la méthode d'une apologétique fondée sur un double discours, philosophique et théologique, uni au sommet par la foi dans un Dieu unique et Trine.

Pour comprendre la conception dionysienne de l'Un et de Dieu et les distinctions que Denys introduit, il faut avoir sous les yeux la structure de cet ultime chapitre *Sur l'Un* des *Noms divins*.

PLAN DE DN XIII, § 2-3

I. Ἓν δὲ, ὅτι πάντα ἑνιαίως ἐστὶ μιᾶς ἑνότητος ὑπεροχὴν καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως αἴτιον (977 C).
1) Οὐδὲν γὰρ ἔστι τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἑνός (2e hypothèse, *Parm.* 144 d).
2) καὶ ἄνευ μὲν τοῦ ἑνὸς οὐκ ἔσται πλῆθος (980 A) (9e hyp., *Parm.* 165 d, 166 b).
II. Ἡ ὅλη θεϊκὴ ἑνότης (980 B)
ὑφ'ἧς καὶ ἐξ ἧς καὶ δι'ἧς καὶ εἰς ἣν πάντα ἔστι.
III. Τὸ ἕν → καθ' ὃ πᾶσα ἡ θεότης ὑπερουσίως ὀνομάζεται
→ καὶ ἡμᾶς ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἓν τῇ δυνάμει τῆς θεϊκῆς ἑνότητος ἐπιστρεφομένους ἑνιαίως ὑμνεῖν τὴν ὅλην καὶ μίαν θεότητα (980 C).
1) τὸ πάντων αἴτιον ἕν (980 C)
τὸ πρὸ παντὸς ἑνὸς καὶ πλήθους
τὸ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὁρίζον...
2) τὸ δὲ ὑπερούσιον ἕν (980 D)
καὶ τὸ ὂν ἓν καὶ πάντα ἀριθμὸν ὁρίζει
καὶ αὐτό ἐστι καὶ ἑνὸς καὶ ἀριθμοῦ...
IV. Ἡ ὑπὲρ πάντα θεότης = Μονὰς καὶ Τριάς
1) τὸ ὑπερηνωμένον (Μονάς) (981 A).
2) τὸ θεογόνον (Τριάς) (981 A).
– ὀνομάζομεν :
1. τῇ τριαδικῇ καὶ ἑνιαίᾳ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερώνυμον
2. τοῖς οὖσι τὴν ὑπερούσιον
1. οὐδὲ μονὰς ἢ τριάς
2. οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων ἤ τινι τῶν ὄντων
– ἐξάγει ἡ ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφιότης (*Parm.* 142 a)
τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος.
V. τὸ ὄνομα
1) τὸ τῶν ὀνομάτων σεμνότατον (981 A).
– 2e hypothèse (*Parm.*142 b) : πόθῳ τοῦ νοεῖν τι καὶ λέγειν
– 1e hypothèse (*Parm.* 137 c) : τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον
ὡς ἐξιστῶσαν καὶ... ὁδεύουσαν.
2) «τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα»(*Ph* 2,9) καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν συνάπτουσαν συνάπτεσθαι (981 B).

Ce plan fait apparaître le double registre philosophique (l'Un) et théologique (la Monade et la Triade) de la pensée de Denys :

I. l'UN tout et Cause de tout (XIII,2,977 C) (Ἓν δὲ... πάντων αἴτιον)

II. la totale Unité divine (ἡ ὅλη θεϊκὴ ἑνότης) (XIII, 3, 980 B)

III. l'UN (τὸ ἕν) = ἡ μία θεότης (980 C)

1) l'Un Cause de tout (τὸ πάντων αἴτιον ἕν) (980 C)

2) et l'Un suressentiel (τὸ δὲ ὑπερούσιον ἕν) (980 D)

IV. la Monade et la Triade (Μονὰς καὶ Τριάς) (981 A).

C. LA THÉOLOGIE NÉGATIVE ET L'UNION À DIEU

Denys conclut sa considération de l'Un par une réflexion sur l'importance de la théologie négative – par laquelle il s'est élevé vers l'Un suressentiel – pour l'union à Dieu :

> C'est pourquoi eux aussi ont préféré *la voie ascendante des négations* en tant qu'elle fait sortir l'âme des pensées qui lui sont connaturelles et qu'elle passe à travers toutes les intellections divines, desquelles est séparé *Celui qui surpasse tout nom, raison et science,* et qu'elle *unit l'âme,* au terme de tout, avec *Lui,* autant qu'il nous est possible de *nous unir à Celui-ci* (DN XIII, 3, 981 B).

Denys est revenu plusieurs fois sur cette préférence des théologiens pour la théologie négative. Il dit, dans les *Noms divins,* que «la connaissance la plus divine de Dieu (ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις), c'est celle qui est obtenue grâce à l'inconnaissance» (DN VII, 3, 872A-B) et, dans le texte déjà cité de la *Hiérarchie céleste,* il exprime à la première personne, «comme je le crois» (ὡς οἶμαι), sa préférence pour les images sans ressemblance :

> *Je crois en effet que cette méthode lui convient mieux,* puisque, selon la suggestion même de la tradition sacerdotale, nous avons raison de dire que la Théarchie n'existe pas à la façon dont existent les êtres et que nous ignorons son infinité suressentielle, impensable et indicible. Si donc les négations, en ce qui concerne les réalités divines, sont vraies, au lieu que les affirmations sont inadéquates au caractère secret des mystères, c'est plus proprement (οἰκειοτέρα) que *les êtres invisibles se révèlent par des images sans ressemblance avec leur objet*[23] (CH II, 3, 141 A).

Dans la *Théologie mystique,* Denys dit également que les négations conviennent, «plus proprement» (κυριώτερον), à la Divinité qui est au-delà de tout :

> alors qu'il aurait été nécessaire à la fois de poser et d'affirmer d'elle, en tant que Cause de toutes les choses, toutes les affirmations au sujet des étants et, plus proprement encore, de les nier toutes, en tant qu'elle est

---

[23] DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste,* p. 78-79.

> supérieure à tout (καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν θέσεις, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ)... (MT I, 2, 1000 B).

Enfin, dans la *Lettre IV,* c'est à propos du Christ lui-même que Denys dit que sa φιλανθρωπία a le «sens d'une négation transcendante» (δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως) :

> Qui donc pourrait énumérer dans leur multiplicité toutes les autres merveilles ? En les considérant d'un œil divin, on saura selon un mode qui est au-delà de toute intelligence que toute affirmation positive concernant l'amour de Jésus pour l'homme possède le sens d'une négation par transcendance[24] (EP 4, 1072 B).

Or, dans les *Noms divins,* la voie ascendante des négations (ἡ διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδος) est dite préférable en tant qu'elle «fait sortir l'âme des choses qui lui sont connaturelles» (ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἑαυτῇ συμφύλων) et qu'«elle unit l'âme, au terme de tout, avec Lui...».

Il y a donc un double rôle ou effet de la voie négative sur l'âme : l'extase de l'âme hors de ses pensées et l'union de l'âme à Celui qui surpasse tout nom ou pensée. *La voie négative est extatique et unitive.* Et l'extase est la condition de l'union à Celui qui est séparé (ἐξῄρηται). Cette extase passe par des étapes bien précises :

– l'âme sort (ἐξιστῶσαν) des choses qui lui sont connaturelles,

– passe à travers (ὁδεύουσαν) toutes les intellections divines (διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων),

– et s'unit (συνάπτουσαν) à Celui qui est au-delà de tout nom, raison et science (DN XIII, 3, 981 B). Le verbe συνάπτω ne se retrouve que dans trois autres passages des *Noms divins* [25].

Denys affirme qu'il y a une union du νοῦς avec ce qui est au-delà de lui (ἐπέκεινα ἑαυτοῦ)[26] ou «avec ce qui est indicible et inconnaissable, d'une manière indicible et inconnaissable[27]. Et c'est par l'union à Celui dont, selon l'*Épître aux Philippiens* (2, 9), le «nom (qui est) au-dessus de tout nom» : τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, que les *Noms divins* s'achèvent.

---

[24] *Œuvres complètes du Pseudo-Denys,* p. 329-330.

[25] DN I, 1, 585 B ; VII, 1, 865 D ; VII, 3, 872 B, ici, en DN XIII, 3, 981 B ; et en CH 337 B-C.

[26] DN VII, 1, 865 D : «alors qu'il faut savoir que si notre intellect humain possède la puissance d'intellection qui lui permet de voir les intelligibles, en revanche l'union, par quoi il *se joint* aux réalités situées au-delà de lui-même (συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ), dépasse la nature de l'intellect».

[27] DN I, 1, 585 B : «puissance grâce à laquelle *nous sommes unis* (συναπτόμεθα), d'une manière ineffable et inconnaissable, à ce qui est ineffable et inconnaissable, selon une union supérieure à notre puissance et activité rationnelle et intellectuelle».

APPENDICE

LA NOMINATION DE DIEU ET SA CÉLÉBRATION

Comparaison de DN I, 2, 588 C avec DN XIII, 3, 980 B-D

DN I, 2, 588 C	DN XIII, 3, 980 B-D
«Et pourtant, si la *Déité est supérieure* à tout discours et à toute connaissance et est établie absolument au-dessus de l'intellect et de l'essence, embrassant tout, comprenant tout, et anticipant tout, mais étant elle-même absolument insaisissable à tous, et s'il n'y a d'elle ni sensation, ni imagination, ni opinion, *ni nom,* ni parole, ni contact, ni science (*Parm.* 142 a) – *comment pourrons-nous traiter le discours au sujet des Noms divins* – puisqu'on démontre que la *Déité suressentielle* est sans appellation et *au-dessus de tout nom* ?»	«C'est pourquoi *la Déité qui est au-dessus de tout,* célébrée à la fois comme *Monade et Triade,* n'est ni Monade, ni Triade, reconnue de nous ou de quelqu'autre des étants, mais afin que nous célébrions véritablement à la fois son caractère surunifié et sa fécondité divine, – par la nomination divine de Trinité et d'Unité, nous nommons *Celle qui est au-dessus de tout nom,* – et, par les étants, nous nommons *Celle qui est suressentielle.*»

Au terme de cette lecture des *Noms divins*, nous voudrions seulement revenir sur la question méthodologique posée par le Pseudo-Denys, au début de son traité théologique : «comment pourrons-nous traiter le discours au sujet des noms divins, puisqu'on démontre que la *Déité suressentielle* est sans appellation et *au-dessus de tout nom* ?» – et la double réponse apportée au XIIIe chapitre : «*Celle qui est suressentielle,* nous (la) nommons par les étants» et «*Celle qui est au-dessus de tout nom,* nous (la) nommons par la nomination divine de Trinité et d'Unité.»

Dieu est Unité (de la Trinité) et Un, l'«Un qui est», par qui les étants «sont», et l'«Un suressentiel», qui est «au-delà de l'être». Cet Un est à la fois connu et inconnaissable, tandis que l'Unité de la Trinité ne peut être connue par ce qui est, mais seulement révélée par les *Oracles divins.* Elle est *inconnaissable comme l'Un, mais elle serait restée inconnue sans la révélation.* En ce sens on peut dire que l'Ineffable est un nom divin propre à la tradition néoplatonicienne, tandis que l'Unité de la Trinité ne serait pas connue sans la révélation des «Oracles». De même Dieu était

«inconnu», comme le dit saint Paul sur l'Aréopage, car il ne s'était pas encore révélé.

La question du début est celle du «discours» qui semble impossible, tandis que celle de la fin est celle de la nomination comme «célébration» des noms divins : on passe du λέγειν à l' ὑμνεῖν ou encore du *logos* de la théologie négative à l'hymnologie liturgique, à la fois céleste et ecclésiastique, des noms de Dieu.

Mais la théologie négative elle-même est une célébration de Dieu dans sa transcendance, comme l'avait pressenti Proclus :

«Parmi les textes platoniciens, dit Saffrey, celui qui avait pour Proclus la plus haute signification théologique était le texte de la première hypothèse du *Parménide*, qui traite du tout premier dieu par la voie de la théologie négative. Dans son commentaire, Proclus dit que c'est "un hymne théologique en l'honneur de l'Un"»[28]

Tout le traité des *Noms divins* de Denys l'Aréopagite peut être considéré comme une grande «hymnologie» qui s'achève, au terme de «la voie ascendante des négations», par l'union à «Celui qui surpasse tout nom», le Dieu Un et trine.

---

[28] Sur le genre hymnique chez Proclus, cf. H.D. Saffrey, «Avant-propos» à PROCLUS, *Hymnes et prières,* traduction de H.D. Saffrey, Paris 1994, pp. 5-16. (ici, p. 14).

IIe PARTIE

L'union au-delà de l'intellect

CHAPITRE XI

LA « FLEUR DE L'INTELLECT » DANS LES *ORACLES CHALDAÏQUES* ET CHEZ PROCLUS

Après avoir envisagé dans la I^e^ Partie l'union de l'âme à Dieu dans le grand mouvement de la procession à partir de l'Union-distinction en Dieu et de la conversion vers l'Un, je voudrais, dans une IIe Partie, étudier le «lieu» et le mode de cette union à Dieu qui est, selon Denys, une «union au-delà de l'intellect» (ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν).

Cette expression se trouve chez Proclus, liée à celle de «fleur de l'âme» ou «fleur de l'intellect» dans les *Oracles chaldaïques.* Elle suppose toute une anthropologie, ou plutôt une psychologie, et doit être replacée dans le cadre de la psychologie néoplatonicienne. C'est pourquoi il faut commencer par étudier les *Oracles chaldaïques* et Proclus avant d'en venir à Pseudo-Denys l'Aréopagite.

A. *LES ORACLES CHALDAÏQUES*

Oracles chaldaïques[1], Fragment 1 (Damascius I, 154, 16-26) :

> Il y a, en effet, un certain intelligible qu'il te faut voir par la fleur de l'intellect ; car, si tu inclines vers lui ton intellect et si tu cherches à le voir, comme quelque chose de défini, tu ne le verras pas ; car, d'un glaive brillant des deux côtés, il est la force[2] fulgurante par ses tranchants intellectifs. Ce n'est donc pas par un effort violent qu'il faut voir cet intelligible, mais par la flamme subtile d'un intellect subtil, laquelle mesure tout, sauf cet intelligible ; il faut donc le voir, non dans une tension violente, mais en tendant vers l'intelligible un intellect vide, porteur du pur regard converti de ton âme, jusqu'à ce que tu reconnaisses l'intelligible, car c'est hors de l'intellect[3] qu'il subsiste. [4].

---

[1] *ORACLES CHALDAÏQUES,* texte établi et traduit par É. des Places, CUF, Paris 1971.

[2] «La force d'un glaive lumineux qui brille de tranchants intellectifs» désigne les facultés de l'Intellect Paternel. Les «pensées enflammées» ou les «éclairs de lumière» sont produits par des divisions qui limitent le tout et produisent le second Intellect. Quant à l'identité de l'essence intelligible et des pensées de l'Intellect Suprême, elle est clairement indiquée dans un autre oracle : «Car l'Intellect ne subsiste pas indépendamment de l'Intelligible, et l'Intelligible ne subsiste pas à part de l'Intellect» (*Fragm.* 20 des Places ; DAMASCIUS, II, 16, 20-21 ; 57, 26-28).

[3] D'après E. R. Dodds (PROCLUS, *The Elements of Theology,* 1963², p. 287) et Jean Pépin («Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme», *Revue Philosophique* 146 (1956), p. 60, n. 6, repris dans *De la Philosophie ancienne à la théologie patristique,* Variorum reprints, London 1986), les vers 9-10 contrediraient le fr. 20 ; mais Kroll (p. 11-12) applique

Ce fragment porte sur le mode de connaissance du Premier Dieu qui est «cet Intelligible-là» (τὸ νοητὸν ἐκεῖνο) par l'intellect qui s'offre à lui, en se vidant de tout ce qui n'est pas lui. Le Premier en tant que «quelque chose» (τι) à penser ne peut être pensé par l'intellect : ὥς τι νοῶν, οὐ ἐκεῖνο νοήσεις. N'étant pas un objet déterminé, il ne peut être conçu. C'est pourquoi il y a deux modes de connaissance : l'une qui est inten-tionnelle et vise les objets sensibles, l'autre qui est passive, et deux états de l'intellect : l'intellect qui conçoit les choses avec véhémence ou intensité et la «fleur de l'intellect» ou la «flamme subtile d'un subtil intellect», qui est le «pur regard de l'âme» ou l'«intellect vide de toute pensée». Νόου ἄνθος, la fleur de l'intellect, signifie, selon les néoplatoniciens, le sommet de l'intellect, là où l'intellect s'unit avec son objet.

Damascius, qui cite ce fragment, pense que le τὸ νοητὸν ἐκεῖνο désigne tout l'intelligible. Son interprétation porte sur le mode de saisie de l'intelligible qui ne se fait pas par appropriation de l'objet, mais, au contraire, par un abandon à l'objet en vue de s'y unir :

> Il est clair, en effet, que c'est au sujet de l'intelligible que ces paroles ont été prononcées, ainsi qu'au sujet de la connaissance qui sera capable de le reconnaître ; car elle montre que la connaissance qui pourra se saisir de l'intelligible, ne saurait être celle qui est violente et qui s'arc-boute contre quelque connaissable, ni non plus celle qui s'efforce de faire sien l'intelligible, mais celle qui s'abandonne à lui pour se simplifier en lui, et qui souhaite vivement être plutôt l'intelligible que l'intellectif ; en effet, il n'y a même pas de distinction séparatrice entre cette connaissance et l'intelligible, et cette connaissance s'empresse de se fondre unifiée dans l'unifié, en refusant toute détermination, la sienne et celle de l'objet d'intellection, non par ce qu'elle la rejette comme réelle, mais elle ne la recherche même pas, comme si cette détermination était inexistante (οὐχ ὡς ὄντα παραιτουμένη, ἀλλ'ὡς οὐκ ὄντα μηδὲ ἐπιζητοῦσα) ; cette connaissance est la connaissance pure, la connaissance première, et même la connaissance au sens absolu et le plus propre, parce qu'elle a la plus étroite communauté de nature avec l'objet connu ; et elle n'est pas telle que la connaissance intellective, mais elle est celle que l'on pourrait proclamer la connaissance véritablement intelligible et contractée dans l'indifférentiation de l'intelligible[5].

ce dernier fragment à l'esprit divin.

[4] La traduction de ce *fragment* 1 n'est pas celle de É. des Places (p. 66), mais celle de Combès in : DAMASCIUS, *Traité des premiers principes, vol. II. De la Triade et de l'Unifié,* texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, CUF, Paris 1989, (R. I, p. 154, 27, West.-Combès, p. 105, l. 3-13).

[5] DAMASCIUS, *De pr. princ.,* (R I, p. 154, 27, West.-Combès, t. II, p. 105, 14-106,5) et note complémentaire p. 261-262, n. 1. Dans cette note très intéressante, J. Combès relève les emplois de Ἄνθος dans les *Oracles chaldaïques,* Proclus et Damascius (par exemple DAMASCIUS, *De pr. princ.,* West-Combès, I, p. 65, 2 (ἄνθος ψυχῆς) et II, p. 100, 8 (ἄνθος νοῦ)). «La "fleur" d'une réalité, dit-il, est son niveau le plus élevé et le plus proche de l'un, c'est-à-dire son hénade même ; ainsi pour Damascius la "fleur de la substance" et la "fleur de la forme"». Voir aussi p. 263, n. 6 : «Cette fusion de la connaissance dans l'unifié, dit Combès, rappelle

Cette saisie de l'intelligible «vise à être l'intelligible plutôt qu'à le concevoir (νοητὸν μᾶλλον ἢ νοερὸν εἶναι προθυμουμένη)» car, s'il y avait une conception de cet intelligible, il y aurait une division entre l'intelligence et l'intelligible et, si l'on cherche l'union, il faut empêcher qu'«il y ait aucune division entre elle et l'intelligible» (μηδὲ γὰρ εἶναι διάκρισιν ἐν μέσῳ διείργουσα). Le grand problème néoplatonicien est que, là où il y a connaissance, il y a division entre l'intellect qui connaît et ce qui est connu et, par conséquent, s'il y a division, il ne peut y avoir union. L'union suppose le renoncement à toute forme de connaissance qui emplit l'intellect. Il faut, au contraire, que cet intellect soit «vide». A l'indéterminé de l'objet correspond l'indétermination de l'esprit.

Ce vide de la pensée va de pair avec la théologie négative : «Il est une autre méthode, dit Festugière[6] dans son commentaire de ce fragment, qui exclut de Dieu tout attribut et par correspondance, dans la pensée, tout contenu positif : elle établit le vide dans l'intellect (κενεὸν νόον, l'ἐρημία de Numénius[7]). Son propos est de nous mener jusqu'à l'absorption en Dieu, en sorte que le sujet devienne lui-même l'objet. C'est là, dans le langage de Numénius[8], l'ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον».

Festugière a plusieurs fois insisté sur la relation entre Numénius et les *Oracles chaldaïques*, et il faut voir que la tradition de théologie négative remonte à Albinus et Numénius[9].

---

analogiquement la fusion du connaissant dans l'inconnaissable, en laquelle s'achève la tentative de connaître l'un, cf. *De pr. princ.*, vol. I, p. 83, 10-14».

6 A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* t. IV *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1981, p. 135.

7 NUMÉNIUS, *Fragments,* Texte établi et traduit par É. des Places, CUF, Paris 1973, p. 43-44, fr. 2 : «Nous pouvons tirer la notion de corps de la comparaison des choses semblables et par les marques des objets présents à nos yeux ; le Bien, au contraire, aucun objet présent ni non plus aucun sensible qui lui ressemble ne donnent quelque possibilité que ce soit de le saisir. Mais voici ce qu'il faudra faire. Comme si quelqu'un, installé près d'une guette, a une fois aperçu, d'un regard perçant, d'un seul coup d'œil, unique, isolée, abandonnée, enveloppée par les flots, une petite barque de pêche, un de ces esquifs qui s'aventurent seuls, de même doit-on s'écarter bien loin du sensible *pour s'entretenir avec le Bien seul à seul,* là où il n'y a ni homme, ni vivant quelconque, ni corps grand ou petit, mais une *solitude indicible,* proprement inénarrable, divine, là où se trouvent le séjour du Bien, ses passe-temps, ses fêtes, et le Bien lui-même, paisible, bienveillant, lui le Tranquille, lui le Souverain, que porte souriant l'Essence qu'il transcende. Et si quelqu'un, collé au sensible, s'imagine voir le Bien voler à lui, et là-dessus, dans la volupté, croit avoir rencontré le Bien, il se trompe du tout au tout. En réalité, il faut pour cela une méthode non pas aisée mais plus qu'humaine ; le mieux, c'est de négliger le sensible, de s'éprendre pour les sciences d'un enthousiasme juvénile, de considérer les nombres, pour apprendre, à force d'attention, l'objet de la science suprême : ce qu'est l'Être».

8 NUMÉNIUS, Fr. 2. Le μόνῳ μόνον sera repris par Plotin : cf. E. PETERSON, in *Philologus* 88 (1933), p. 30 ss.

9 Pour la théologie négative et la théologie affirmative en général, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. I, p. 278-297. Comme l'indique A. Saffrey (*Proclus, Théologie néoplatonicienne* II, p. 98, n. 5), la méthode négative, qui semble venir des géomètres, n'apparaît en théologie qu'avec les néopythagoriciens (cf. J. WHITTAKER, «Neopythagoreanism and Negative Theology», *dans Symbolae*

Dans son livre *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Hans Lewy[10], quant à lui, étudie l'expression «fleur de l'intellect»[11]. Le mot «fleur», ἄνθος, en grec, signifie la qualité la plus fine ou l'essence d'une chose. L'attribut «subtil» qui qualifie l'intellect connote la nature immatérielle de la substance. Quant à «l'œil de l'âme», il représente, dans la *République*[12] de Platon, l'organe de contemplation des idées.

Dans un autre *Fragment (49)*, l'expression *«fleur de l'Intellect»* désigne «la force du Père» :

> ... lumière issue du Père ; car, seul (l'Aiôn), en butinant en abondance sur la force du Père, la *«fleur de l'Intellect»*, peut penser l'Intellect paternel et donner de l'intelligence à toutes les sources, à tous les principes, et les faire à la fois tournoyer d'un tourbillon incessant et demeurer (fixes) à jamais[13].

L'Aiôn qui est la lumière engendrée par le Père, reçoit la lumière et la transmet aux principes et aux sources d'intelligence de ce qui est.

Il y a une autre expression proche de celle de «fleur de l'intellect», c'est celle de «fleur du feu»[14] qui est employée dans le *Fragment 37* pour désigner également la Source paternelle, mais, cette fois-ci, ce sont les Idées qui, telles un essaim laborieux,

> butinent en abondance, à la source paternelle, la "fleur du feu", au plus haut point du temps sans repos. Ces Idées primordiales, c'est la source originelle du Père, parfaite en elle-même, qui les fait jaillir[15].

Nous retrouvons le même verbe «butiner» dans le *Fragment 49* : δρεψάμενος νόου ἄνθος et dans le *Fragment 37* : δρεπτόμεναι πυρὸς ἄνθος, mais le sujet change, dans un cas, c'est l'Aiôn, dans l'autre, les Idées. Dans le *Fragment 130*, c'est l'âme qui cueille la «fleur» :

> Du sort fatal elles (les âmes) évitent l'aile impudente et restent fixées en

---

Osloenses 44 (1969) 109-125), et les néoplatoniciens (cf. H. A. WOLFSON, «Albinus and Plotinus on Divine Attributes», dans *Harvard Theol. Rev.* 45 (1952) 115-130). Pour Plotin, voir É. BRÉHIER, «Le *Parménide* de Platon et la théologie négative de Plotin», dans *Sophia* 6 (1938) 33-38, reproduit dans *Études de philosophie antique*, Paris 1955, p. 232-236, et A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus,* Cambridge 1940, p. 29-47. Voir infra IIIe Partie, ch. 2 sur *L'apophase et le silence*, n. 2.

[10] H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy,* nouvelle édition par Michel TARDIEU, Études Augustiniennes, Paris 1978, p. 165-169.

[11] Sur cette expression, voir : A.-J. FESTUGIÈRE, t. IV. *Le Dieu inconnu et la gnose*, p. 133, n. 2 et J.-M. RIST, in *Hermes* XCII (1964) 215-217.

[12] *République* VII, 519 b3 et 533 d2.

[13] *Fragment 49* (p. 27 et n. 1 Kroll = PROCLUS, *In Tim.,* III, 14, 3-10 ; p. 79 des Places). Pour le commentaire, voir : H. LEWY, *Chaldean Oracles,* p. 99 et n. 138 (avec traduction) ; p. 403, n. 7-8 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Timée, IV,* p. 31 (avec traduction) et n. 2-3. Il s'agit de l'Αἰών déifié : cf. E. R. DODDS, *Proclus,* p. 248 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation,* t. IV, p. 152-199 et P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* I, p. 386 et n. 1.

[14] Cf. *Fragments* 34, 2 ; 35, 3 ; 37, 14 ; 42, 3 (p. 75-76 et 78 des Places).

[15] *Fragment* 37 (p. 76 des Places).

> Dieu, tirant à elles des torches florissantes qui descendent du Père : à ces torches, quand elles descendent, l'âme cueille la «fleur», nourrissante pour elle, de fruits embrasés (ἐμπυρίων δρέπεται καρπῶν ψυχοτρόφον ἄνθος)[16].

L'oracle passe de l'image du feu fleuri – «les torches florissantes» – à celle de la fleur et aux «fruits embrasés»[17]. Ces «torches florissantes» et cette «fleur» aux «fruits embrasés» représentent les idées qui sont cueillies sur l'Intellect paternel. Il ne s'agit donc pas de la «fleur de l'intellect» ou de la «fleur de l'âme».

Mais il y a une autre source de la «fleur de feu», c'est l'Amour :

> Quand en effet il eut conçu ses œuvres, l'Intellect paternel né de lui-même insémina en toutes *le lien lourd de feu de l'Amour* (δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος), pour que la totalité des choses continuât, un temps infini, d'aimer et que ne s'écroulât pas ce qu'avait tissé la lumière intellective du Père ; c'est grâce à cet amour que les éléments du monde continuent leur course (*Fragment 39*)[18].[et] ... par *le lien de l'admirable Amour* (δεσμῷ Ἔρωτος ἀγαπητοῦ), qui jaillit le premier de l'Intellect, vêtant son feu unissant du feu (de l'Intellect), pour mêler les cratères sources en y répandant *la fleur de son feu* (πυρὸς ἄνθος) (*Fragment 42)*[19].

Ce qui expliquerait peut-être pourquoi les *Oracles chaldaïques* fixent le feu du soleil «à l'emplacement du cœur» (κραδίης τόπῳ ἐστήριξεν, *Fragment 58*) : comme le soleil est «au cœur» du cosmos, ainsi la source de lumière et d'amour est au centre de l'homme.

Enfin il y a une autre image qui concerne directement l'âme, c'est celle de «l'étincelle de l'âme» (ψυχαῖος σπινθήρ)[20] :

> (Le Père), mêlant l'étincelle de l'âme aux deux éléments accordés, l'intellect et le signe divins, auxquels il ajouta, en troisième, le chaste Amour, lien auguste apte à unifier toutes choses et à les saillir toutes (*Fragment 44*).

La psychologie qu'expose cet oracle est quadripartite : l'étincelle de l'âme (ψυχαῖος σπινθήρ) est mêlée à trois éléments : le νοῦς, le signe (νεῦμα) et l'ἔρως συνδετικός. Denys ne mentionne jamais quelque chose de correspondant à l'«étincelle de l'âme» ou à la «fleur de l'intellect», mais le νοῦς et l' ἔρως συνδετικός sont deux éléments importants de sa

---

[16] *Fragment* 130 (p. 98 des Places). Cf. H. LEWY, *Chaldean Oracles,* p. 212 et n. 142, sur le v. 1 ; p. 197, n. 84 sur les v. 2-4.

[17] Sur l'introduction de «fruits divins» dans l'âme grâce au rayon solaire, voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Timée, IV,* p. 109, n. 2.

[18] *Fragment 39* (p. 77 des Places).

[19] *Fragment 42* (p. 77-78 des Places).

[20] Cf. M. TARDIEU, «ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart», *Revue des Études Augustiniennes* XXI, 3-4 (1975, 1), 225-255. Voir plus loin, p. 289.

pensée. C'est pourquoi l'on peut penser, avec É. des Places[21], qu'il a reçu, à travers Proclus, l'influence des *Oracles chaldaïques*.

B. PROCLUS

Proclus emploie l'expression «fleur de l'intellect» dans cinq grands textes que nous envisagerons successivement : les *Commentaires sur les Oracles chaldaïques* (194, 13 et 195, 4 P), *sur le Timée* (II, 203, 30-205, 13), *Sur la providence* V, 31-32, *sur le Premier Alcibiade* (247, 7-248, 4), et la *Théologie platonicienne* (I, 3, p. 6-7, [p. 15, 1-16, 1])[22].

1. Extraits du Commentaire des Oracles Chaldaïques[23] *(194, 13 et 195, 4 P)*

Proclus, dans son *Commentaire des Oracles chaldaïques*, commence par distinguer trois parties de l'âme qui correspondent à trois différents objets et modes de connaissance :

> Quand l'âme s'en tient à sa faculté dianoétique, elle a la science des êtres ; quand elle s'est installée dans la partie intellective de son essence propre, elle pense toutes choses selon ses intuitions simples et indivisibles. Mais quand elle a couru jusqu'à l'Un et replié toute la multitude qui est en elle, elle opère par possession divine et s'unit aux réalités supra-intellectuelles, car partout le semblable a dans sa nature de s'unir au semblable, et toute connaissance par similitude lie ce qui conçoit à ce qui est conn, au sensible le sens, au discours la faculté discursive, à l'intelligible l'intellective ; par conséquent aussi, à ce qui est avant l'intellect la *"fleur de l'intellect"* (ἄνθος τοῦ νοῦ) (IV, 194, 7-12 P, des Places, p. 209)[24].

Selon l'axiome «*seul le semblable connaît le semblable*» (ou «partout le semblable a dans sa nature de s'unir au semblable»), il distingue quatre modes de connaissance par les sens, la faculté discursive, l'intellective et la «fleur de l'intellect». Les deux derniers modes correspondent à deux sortes d'activités de l'âme : «*les unes assimilatrices à l'Un et supérieures à l'intellection,* les autres intellectives» –, ou encore à deux «formes», la «forme de l'intellect» et la «forme de l'Un» :

---

[21] Cf. É. DES PLACES, «Les Oracles chaldaïques et Denys l'Aréopagite», in *Les Cahiers de Fontenay,* nos 19-22 : *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard,* Fontenay-aux-Roses, ENS, 1981, p. 291-295 ; «Le Pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité», *Dialogues d'histoire ancienne* 7 (1981) 323-332 ; «Les Oracles chaldaïques», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 17.4, Berlin / NewYork, 1984, 2299-2335 et *Études platoniciennes 1929-1979 = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain,* t. 90, Leiden, 1981.

[22] Cette liste n'est pas exhaustive, il faudrait encore citer le *In Cratylum* (47, 15 Pasquali), l'*In Parm.* VI (1047, 23 Cousin²), la *Theol. plat.* VI, 36, etc.

[23] PROCLUS, *Extraits du Commentaire sur la philosophie chaldaïques*, in : *Oracles chaldaïques*, texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1971, p. 209-211.

[24] PROCLUS, *Extraits,* (Pitra 194, 13, p. 209 des Places).

> de même, en effet, que, si nous prenons *la forme de l'intellect*, nous nous approchons de l'intellect, de même si nous prenons *celle de l'Un*, *nous courons vers l'union, dressés à la pointe de notre propre intellect* (πρὸς τὴν ἕνωσιν ἀνατρέχομεν, ἐπ'ἄκρῳ τῷ οἰκείῳ στάντες νῷ) ; puisque, aussi bien, l'œil ne voit pas le soleil autrement qu'en devenant de la forme du soleil, et non par la lumière venue du feu (IV, 194,17-20 P)[25].

Inversement, «rien de connaissable n'est connu par un mode de connaissance inférieur – *ni non plus, par conséquent, ce qui est au-dessus de l'intellect ne l'est par l'intellect*». L'intellect pense les intelligibles, mais il ne peut penser l'Un, tandis que c'est par la «fleur de l'intellect» que nous pourrons nous unir à l'Un[26].

Et de même qu'il y a un verbe des intelligibles et un «verbe du silence» qui précède les intelligibles,

> ainsi, peut-être *«la fleur de l'intellect»* n'est-elle pas la même chose que *la fleur de toute notre âme humaine :* celle-là est ce qui dans notre vie intellective a le plus la forme de l'Un (τὸ ἑνοειδέστατον), celle-ci est l'Un de toutes les puissances psychiques (τὸ δὲ ἁπασῶν τῶν ψυχικῶν δυνάμεων ἕν), qui ont des formes multiples ; car nous ne sommes pas seulement intellect, mais encore discours, opinion, attention, choix et, antérieurement à ces puissances, nous sommes une essence une et multiple, divisible et indivisible (IV, 195, 2-7 P[27].

Cette distinction entre la «fleur de l'intellect» (νοῦ ἄνθος) et la «fleur de l'âme» (ψυχῆς ἄνθος) correspond maintenant à deux sortes d'Un :

> c'est-à-dire soit *fleur* de la toute première de nos puissances, soit *centre* de l'essence entière et de toutes les puissances diverses qui gravitent autour d'elle, c'est la première seule qui nous unit au Père des intelligibles ; car *cet Un est intellectif, et pensé par l'intellect paternel selon l'Un* qui est en celui-ci ; *mais l'Un vers lequel convergent toutes les puissances de l'âme elle-même,* c'est celui-là seul qui a pour nature de nous conduire à l'Au-delà de tous les êtres, car c'est lui qui unifie tout ce qui est en nous ; c'est pourquoi selon l'essence nous avons pris racine en cet Au-delà ; et par cet enracinement, même si nous procédons, nous ne nous éloignerons pas de notre cause (IV, 195, 7-15)[28].

---

[25] PROCLUS, *Extraits,* (Pitra 194, 17-20, p. 209 des Places).

[26] PROCLUS, *Extraits,* (Pitra 195, 2, p. 210-211 des Places). L'opposition entre la pensée par l'intellect et l'union grâce au dieu se retrouve dans le *Commentaire du Parménide* (1047, 13) : «*Le propre de l'intellect est de voir, d'intelliger, de juger les êtres, et le propre de Dieu est d'unir, d'engendrer, de conduire selon sa providence chacun de ces êtres.* Ainsi, par ce qui en lui n'est pas intellect, l'intellect est Dieu ; et, par ce qui en lui n'est pas dieu, le dieu qui est en lui est intellect. L'intellect divin, au total, est une substance intellectuelle accompagnée de sa sommité propre et de sa propre unité, se connaissant lui-même en tant qu'intellectuel, s'enivrant, comme quelqu'un l'a dit, de nectar, engendrant la connaissance universelle, en tant qu'il est la *"fleur de la raison"* et une hénade hypersubstantielle. Ainsi donc, encore une fois, en recherchant le principe de la connaissance, nous sommes remontés jusqu'à l'Un». (PROCLUS LE PHILOSOPHE, *Commentaire sur le Parménide,* trad. de A.-Ed. Chaignet, t. II, Paris 1901, p. 248, corrigée par A. Ph. Segonds).

[27] PROCLUS, *Extraits,* (Pitra 195, p. 210-211 des Places).

[28] PROCLUS, *Extraits,* (Pitra 195, p. 211, 4-15 des Places).

Et de même qu'il y a deux sortes d'Un, l'Un intellectif et l'Un vers lequel convergent toutes les puissances de l'âme, de même les deux «fleurs» ont deux origines, les formes intellectives et les hénades divines :

> L'âme, en effet, est formée *des discours sacrés et des symboles divins ; les premiers viennent des formes intellectives, les seconds des hénades divines ;* et nous sommes à la fois les copies des essences intellectives et les images des signes inconnaissables (V, 195, 18-21 P)[29].

C'est la philosophie qui parle des «discours éternels» ou «sacrés», et les *Oracles*, des «symboles divins».

> Or, de même que toute âme est une somme complète de toutes les formes, mais ne subsiste que selon une seule cause absolument, de même aussi elle participe à tous les symboles qui l'unissent à Dieu, *mais son existence est délimitée dans l'Un* (ἡ ὕπαρξις ἐν ἑνί) ; c'est pourquoi toute la multitude qu'elle renferme *se concentre en une seule cime* (εἰς μίαν κορυφήν) (V, 195, 22-24 P)[30].

Les formes intellectives subsistent «en une seule cause» et «l'existence (ὕπαρξις) est délimitée dans l'Un». L'unité de l'existence est ici opposée à la participation aux multiples symboles qui l'unissent à Dieu. Cependant le terme ὕπαρξις n'est mentionné qu'à propos des symboles divins, c'est-à-dire à propos de la «fleur de l'âme» qui est supérieure à la «fleur de l'intellect».

Quant à la «cime» où la multitude se concentre, il semble bien que ce soit l'unité de l'âme dont l'existence est délimitée par l'Un.

2. In Timaeum *II, 203, 30 -204, 13*

La distinction ἀκρότης/ κέντρον τῆς ψυχῆς – qui ne provient ni des *Oracles chaldaïques*[31] ni de Plotin[32] – est déjà présente dans l'*In Timaeum* de Proclus. L'ἀκρότης est la «fleur de l'intellect».

> La première portion est ce qu'il y a de plus intellectif et de plus élevé (τὸ νοερώτατον καὶ ἀκρότατον) dans l'âme. Elle s'unit à l'Un même et à l'hyparxis de l'essence universelle : c'est pourquoi elle est dite une en tant qu'unitaire (ὡς ἑνοειδής)... et elle a analogie avec le principe et le centre de l'âme (τῷ κέντρῳ τῆς ψυχῆς)... L'on voit clairement à partir de ces données, comme à partir d'images, que le plus haut sommet (τὸ ἀκρότατον) de l'âme, bien qu'unitaire (ἑνοειδές), n'est pas purement un, mais qu'il est lui aussi une pluralité unifiée (πλῆθος ἡνωμένον) (II, 203,

[29] PROCLUS, *Extraits,* (Pitra 195, 18-21, p. 211 des Places).

[30] PROCLUS, *Extraits,* (Pitra 195, 22-24, p. 212 des Places).

[31] Pour ἀκρότης, voir les *Fragments* 76, 2 et 82, 1 ; pour κέντρον, les *Fragments* 50 ; 70, 3 ; 111 et 167 Des Places.

[32] Plotin emploie κέντρον en *Enn.* VI 9 [9] 10,17 et ἄνθος, en *Enn.* II 1 [40] 7, 29 et VI 7 [38] 32, 31.

30-204, 13)[33].

Nous retrouvons la même distinction que dans le *Commentaire des Oracles chaldaïques* entre *«la fleur de l'intellect»* et *«la fleur de toute notre âme humaine»* : «celle-là est ce qui dans notre vie intellective a le plus la forme de l'Un (τὸ ἑνοειδέστατον), celle-ci est l'Un de toutes les puissances psychiques (τὸ δὲ ἁπασῶν τῶν ψυχικῶν δυνάμεων ἕν)». La «fleur de l'intellect» ou l'ἀκρότης est «une en tant qu'unitaire», tandis que la «fleur de l'âme» ou le «centre» est «l'Un des puissances».

Dans le Prologue du deuxième livre de l'*In Timaeum,* Proclus distingue cinq étapes de la remontée de l'âme, dont le troisième est le contact (συναφή) selon lequel cette pointe ou ce sommet de l'âme touche l'essence divine, mais ce contact n'est pas encore l'«union». C'est, à la cinquième étape, que «l'union» (ἕνωσις) «fixe l'un de l'âme dans l'un même des dieux» et rétablit l'âme dans sa «permanence» (μονή) initiale. La συναφή est l'union intelligible qui a lieu par l' ἄνθος νοῦ, tandis que les dieux de la cinquième étape sont les Hénades par lesquelles nous atteignons au «seul à seul» avec l'Un (*In Tim.* I, 211, 9-212, 24)[34].

La perspective du cinquième mode de connaissance se retrouve dans le *De Providentia,* la *Théologie platonicienne* et le *Commentaire sur le Premier Alcibiade.*

3. De providentia[35] *V, 31-32*

Dans ce texte, Proclus, opposant Aristote qui s'arrête à l'activité intellective et Platon qui va au-delà d'elle, met en relation l'«un de l'âme» et la «fleur de l'intellect» :

> 31. Je voudrais maintenant qu'après tous ces modes de connaissance tu acceptes d'en concevoir un cinquième, toi qui crois Aristote lorsque, nous élevant jusqu'à l'activité intellective, il veut nous persuader qu'au-delà d'elle il n'y a plus rien ; je voudrais donc que tu suives Platon et les théologiens avant lui, qui ont coutume de nous vanter *une connaissance supra-intellective* et qui nous la présentent en général comme un délire authentiquement divin ; elle est, disent-ils, l'*un de l'âme* ; elle n'éveille plus la faculté intellective et met l'âme en liaison directe avec l'Un. Car *toutes choses sont connues par leur semblable,* le sensible par la sensation, l'objet du savoir par la science, l'intelligible par l'intelligence, l'Un par l'unitif. L'âme, tant qu'elle est encore au stade de l'intellection, se connaît elle-même et connaît par contact tout ce qu'elle pense, comme

[33] *In Timaeum,* II, 203, 30 -204, 13 Diehl ; traduction de C. GUÉRARD, «L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus», *Colloques internationaux du C.N.R.S., Proclus, lecteur et interprète des Anciens,* Éditions du C.N.R.S., Paris 1987, p. 338.

[34] PROCLUS, *Commentaire sur le Timée,* traduction et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, Livre II, Paris 1967, p. 32-33.

[35] PROCLUS, *Trois études sur la Providence, tome II. Providence, Fatalité, Liberté,* texte établi et traduit par Daniel Isaac, Paris, 1979, p. 54-55.

nous l'avons dit, *mais parvenue à la superintellection, elle s'ignore elle-même et ignore tout ce qu'elle connaissait,* elle goûte la paix que lui procure son voisinage avec l'Un, fermée aux connaissances, *devenue muette, silencieuse d'un silence intérieur.* Et comment en effet pourrait-elle s'unir au plus ineffable de tous les êtres autrement qu'en faisant taire en elle toute parole inutile ? *Qu'elle soit donc une afin de voir l'Un,* mieux encore de ne pas voir l'Un : car, en le voyant, c'est un intelligible qu'elle verrait et non ce qui surpasse l'intelligence, c'est un certain un qu'elle penserait et non l'Un en soi.

32. C'est donc, mon ami, en agissant par cette sorte d'activité de l'âme, la plus divine réellement qui soit, en ne faisant confiance qu'à soi-même, c'est-à-dire à la «*fleur de l'intelligence*», en réalisant en soi une paix qui vous met à l'abri non seulement des mouvements extérieurs, mais aussi des mouvements intérieurs, *en devenant dieu pour autant qu'une âme en a le pouvoir,* c'est de cette façon seulement qu'on pourra connaître à la manière des dieux qui connaissent toutes choses ineffablement, chacun selon l'un qui lui est propre. Mais aussi longtemps que nous restons tournés vers les choses d'en-bas, nous avons de la peine à nous persuader que le divin connaît toutes choses indivisément et suréternellement, que les êtres réels existent éternellement, les êtres soumis au devenir temporellement, alors qu'il n'existe dans l'Un ni temps ni éternité[36].

Il y a une correspondance entre les différentes parties de l'âme et les différents niveaux de connaissance : à la faculté intellective correspond la connaissance intellective, et à l'«un de l'âme», la connaissance supra-intellective. Et selon l'axiome bien connu «toutes choses sont connues par leur semblable», c'est par ce qu'il y a d'unitif dans l'âme que l'Un sera connu.

Mais ce texte nous intéresse à un autre titre, c'est le texte le plus proche du passage du chapitre II de la *Théologie mystique* sur le silence. L'âme, au stade de l'intellection, a une connaissance de soi et de tout ce qu'elle pense, mais, «parvenue à la superintellection, elle s'ignore elle-même et elle ignore tout ce qu'elle connaissait... elle est devenue muette, silencieuse d'un silence intérieur (*muta facta et silens intrinseco silentio*)». A vrai dire, avec ce thème de l'ignorance de soi, on peut se demander si Proclus n'a pas été au-delà de la pensée de Platon, comme il pensait que Platon avait été plus loin qu'Aristote, et si la mystique chrétienne ne s'est pas engagée, à la suite du néoplatonisme, dans cette voie du silence[37] et de l'inconnaissance.

---

[36] PROCLUS, *De providentia* V, 31-32 (p. 54, 23-55, 2 Isaac) surtout V, 32 (p. 55 Isaac) : «Hanc, o amice, divinissimam enter operationem anime aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet *flori intellectus,* et quietans se ipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus, deus factus ut anime possibile, cognoscet solummodo, qualiter dii monia indicibiliter cognoscunt singuli secundum le unum quod sui ipsorum. Donec autem circa ea que deorsum volvimur, increduliter habemus circa hec, scilicet omnia divino cognoscente impartibiliter et supereternaliter que fiunt, neque tempore neque eterno ente in le uno».

[37] Cf. P. HOFFMANN, «L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme (Plotin,

4. In Alcibiadem *247,7-248,4*

Ici, Proclus parle de la «fleur de l'essence» (ἄνθος τῆς οὐσίας) :

> Après l'intellect tant vanté, il faut éveiller la sublime hyparxis même de l'âme (αὐτὴν τὴν ἄκραν ὕπαρξιν ἀνεγεῖραι...τῆς ψυχῆς) selon laquelle nous sommes un et par laquelle est unifié le multiple qui est en nous. Car, de même que par le dit intellect nous participons à l'Intellect, de même nous participons au Premier, duquel vient l'unité (ἕνωσις) à toutes choses, par l'un et pour ainsi dire la *«fleur de notre essence»*, grâce à laquelle nous sommes au suprême degré attachés au divin (κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν καθ'ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα). Partout en effet *le semblable est appréhendé par le semblable* : les objets de science par la science, les intelligibles par l'intellect, les principes les plus unifiques des êtres par l'un de l'âme. De nos activités, c'est la plus haute : par elle, nous devenons possédés des dieux, ayant fui toute la multiplicité, consenti à notre unification, étant devenus «un» et agissant de manière unitaire (ἑνοειδῶς). Socrate nous prépare cette vie bienheureuse quand il nous recommande de ne jamais admettre la multiplicité venue du dehors. De plus il nous faut également fuir la multiplicité qui nous est connaturelle, afin de remonter et d'atteindre la *«fleur de l'intellect»* (τὸ ἄνθος νοῦ) et notre hyparxis (247, 7-248, 4)[38].

Selon A.-J. Festugière[39], les quatre expressions : «un de l'âme» ou «fleur de notre essence», «fleur de l'intellect» et «hyparxis de l'âme»[40] seraient synonymes ; selon C. Guérard[41] et S. Gersh[42], rien ne permet de confondre l'«hyparxis de l'âme» et l'«un de l'âme» ni la «fleur de l'intellect» et la «fleur de notre essence» ou la «fleur de l'âme».

Selon C. Guérard, l'association entre l' ὕπαρξις et l' ἄνθος τοῦ νοῦ n'est pas constante car on trouve ici, comme dans le livre I de la *Théologie platonicienne*, l'association de l'hyparxis et de l'un de l'âme. D'où la thèse de C. Guérard :

> Manifestement l'hyparxis permet de passer d'une Fleur à l'autre ; c'est donc bien la notion fondamentale par laquelle, en définitive, Proclus justifie le dépassement de l'union chaldaïque. Car l'hyparxis n'est jamais décrite non plus comme une entité médiane entre la Fleur de l'intellect et l'un de l'âme : elle s'éveille avec la première, et trouve en elle le second. Elle n'est ainsi véritablement ni l'un ni l'autre, mais contient les deux. En tant que mode d'unité, l'hyparxis apparaît comme le plan supra-intellectif, ou le champ mystique, dans lequel l'âme évolue en s'unifiant,

---

Damascius)», à paraître dans les *Actes du Colloque international «Dire l'évidence»*, Université de Paris XII-ISHR, 24-25 mars 1995, éd. C. Lévy et L. Pernot, Paris 1996.

[38] Traduction de C. GUÉRARD, «L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus», *ibid.*, p. 342-343.

[39] A.-J. FESTUGIÈRE, «Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus», *Études de philosophie grecque,* Paris, Vrin, 1971, p. 590.

[40] A.-J. Festugière traduit ὕπαρξις τῆς ψυχῆς par «cette fine pointe de l'âme» (*op. cit.*, p. 590), A. Segonds, par «l'existence suprême elle-même de l'âme» (*op. cit.*, t. II, p. 294) et Jean Trouillard, par «la haute subsistence de notre âme» («Néoplatonisme et gnosticisme», *Métaphysique, Histoire de la philosophie,* Neuchâtel, 1981, p. 47).

[41] C. GUÉRARD, *op. cit.*, p. 343.

[42] S. GERSH, *From Iamblichus to Erigena,* Leiden, 1978, p. 121, n. 200.

> jusqu'au point de s'abîmer dans son «un» propre, au terme ultime de la simplification et de la conversion[43].

Cette thèse discutée de l'*hyparxis* comme «champ mystique» à la «charnière de l'être et de l'un» pourrait permettre d'expliquer le passage de la «fleur de l'intellect» à la «fleur de l'âme» par une intériorisation et une unification plus grande de l'âme. Cette dualité ne se trouve pas dans la pensée de Pseudo-Denys où l'aspect d'intériorisation est étrangement absent. Celle-ci est au contraire fortement marquée dans la *Théologie platonicienne* I, 3.

5. Théologie platonicienne *I,3*

Dans le chapitre trois du Premier Livre, Proclus commence par définir «la théologie» en indiquant les «modèles de théologie que Platon fait siens et ceux qu'il rejette» et il remonte jusqu'au Principe premier de l'univers :

> Ce Principe tout premier de l'univers et supérieur à l'intellect, Platon l'a découvert sous l'effet d'une inspiration divine, caché qu'il était dans des lieux inaccessibles, et il a présenté comme étant au-dessus du corporel ces trois causes et monades, je veux dire l'âme, l'intellect tout premier et l'Unité supérieure à l'intellect (ψυχὴν λέγω καὶ νοῦν τὸν πρώτιστον καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν), puis, à partir de ces principes comme de monades, il produit les séries qui leur sont propres, celles propres à l'Un, celle propre à l'intellect et celle propre à l'âme[44].

J'ai cité ce texte car il contient l'expression ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις qui sera, pour Denys, l'expression technique pour dire l'union à Dieu. Toute la question est de savoir si, chez Proclus, cette expression a un sens objectif, dans ce cas il s'agirait des trois «monades» ou «causes» que sont l'Un, l'Intellect et l'Âme, ou un sens subjectif, dans ce cas il s'agirait de trois niveaux dans la psychologie humaine qui sont supérieurs au corps. Or Proclus poursuit :

> De même qu'il (Platon) rattache les corps aux âmes, de la même façon semble-t-il, il rattache aussi les âmes aux formes qui sont dans l'intellect, et ces dernières aux hénades de ce qui existe, enfin il convertit toutes choses vers l'unique hénade imparticipable(πάντα δὲ εἰς μίαν ἐπιστρέφει τὴν ἀμέθεκτον ἑνάδα)[45].

Il y a donc un «rattachement» ou une continuité entre les corps, les âmes, les formes de l'intellect et les hénades de ce qui existe. Les deux degrés supérieurs seraient le «sommet de l'intellect» ou «sa fleur», c'est-

[43] C. GUÉRARD, *op. cit.*, p. 344.
[44] PROCLUS, *Theol. plat.* I,3 (P. 5-6, Saff.-West., p. 14, l. 5-11).
[45] PROCLUS, *Theol. plat.* I,3 (P. 5-6, Saff.-West., p. 14, l. 12-15).

à-dire la «fleur de l'intellect», et l'ὕπαρξις. C'est ce que Proclus dit plus loin :

> De là vient, je crois, que c'est la fonction proprement intellective de l'âme (τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα) qui est capable de saisir les formes de l'intellect et les différences qu'elles comportent, et que c'est le sommet de l'intellect (ἀκρότητα τοῦ νοῦ) et, comme l'on dit, *«sa fleur»* et son existence [pure] qui s'unit (καὶ, ὥς φασι, τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὕπαρξιν συνάπτεσθαι) aux hénades de tout ce qui existe et, par leur intermédiaire, à cette Unité cachée (ἀπόκρυφον ἕνωσιν) de toutes les hénades divines. (...) Si donc le divin peut être connu de quelque manière, il reste que ce soit par l'existence de l'âme qu'il soit saisi (τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει καταληπτὸν ὑπάρχειν) et, par ce moyen, connu pour autant qu'il peut l'être. En effet à tous les degrés nous disons que *le semblable est connu par le semblable* (Τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμὲν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι·) : autrement dit la sensation connaît le sensible, l'opinion, l'objet de l'opinion, le raisonnement, le rationnel, l'intellect, l'intelligible, de telle sorte que c'est par l'un aussi que l'on connaît le suprême degré de l'Unité et par l'indicible, l'Indicible (ὥστε καὶ τῷ ἑνὶ τὸ ἑνικώτατον καὶ τῷ ἀρρήτῳ τὸ ἄρρητον). C'est pourquoi Socrate a raison de dire dans le *Premier Alcibiade* que c'est en rentrant en elle-même que l'âme obtient la vision non seulement de tout le reste, mais aussi de dieu. *Car en s'inclinant vers sa propre unité et vers le centre de sa vie entière* (συννεύουσα γὰρ εἰς τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν καὶ τὸ κέντρον τῆς συμπάσης ζωῆς), et en se débarrassant de la multiplicité et de la diversité des puissances infiniment variées qu'elle contient, *l'âme s'élève jusqu'à cet ultime point de vue sur tout ce qui existe* (ἐπ'αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπήν)[46] (*Theol. plat.* I, 3).

Nous retrouvons l'axiome «*le semblable est connu par le semblable*» et la correspondance des différentes facultés et des divers modes de connaissance. Ici il y en a cinq comme il y a cinq étapes dans l'*In Timaeum* : «la sensation connaît le sensible, l'opinion, l'objet de l'opinion, le raisonnement, le rationnel, l'intellect, l'intelligible, de telle sorte que c'est par l'un aussi que l'on connaît le suprême degré de l'Unité». Les deux dernières parties de l'âme sont l'intellect et l'«un de l'âme», mais, plus haut, Proclus dit que «c'est le sommet de l'intellect et, comme l'on dit, "sa fleur" et son existence [pure] qui s'unit aux hénades de tout ce qui existe et, par leur intermédiaire, à cette Unité cachée de toutes les hénades divines». La «fleur» est bien ici la «fleur de l'intellect», et l' ὕπαρξις τῆς ψυχῆς par laquelle le divin est connu est liée à la «fleur de l'intellect».

Cependant c'est «*en s'inclinant vers sa propre unité et vers le centre de sa vie entière,* et en se débarrassant de la multiplicité et de la diversité des puissances infiniment variées qu'elle contient, (que) *l'âme s'élève jusqu'à cet ultime point de vue sur tout ce qui existe*». Il y a une

---

[46] PROCLUS, *Theol. plat.* I,3 (P. 6-7, Saff.-West., p. 15, 1- 16, 1).

conjugaison des deux mouvements d'intériorisation et d'élévation de l'âme, de telle sorte que c'est «en s'inclinant» que l'âme «s'élève». Cette relation entre l'intériorisation de l'âme et son élévation[47] est déjà présente chez Plotin et Porphyre[48] avant Augustin[49]. Il s'agit de rentrer en soi ou de recueillir les puissances de l'âme en elle-même afin de monter de la connaissance de soi à la contemplation de l'univers. C'est pourquoi Porphyre dit dans le *Traité sur le précepte «Connais-toi toi-même»*[50] :

> Si nous voulons philosopher sans erreur, efforçons-nous de nous connaître nous-mêmes ; et ainsi nous parviendrons à la vraie philosophie en montant de notre propre connaissance à la contemplation de l'univers.

Le mouvement de la connaissance va du centre à la cime, de la connaissance de soi, par le retour à soi, à la contemplation de l'univers.

Si l'on s'en tient au texte cité plus haut de la *Théologie platonicienne* (I, 3), il n'y a pas d'opposition entre l'ἀκρότης et le κέντρον, le sommet et le centre de l'âme, ou encore la «fleur de l'intellect» et la «fleur de l'âme». C'est au contraire par l'unification intérieure de l'âme et le rejet de la multiplicité que l'âme peut s'élever vers le point de vue dominant sur tout ce qui existe.

Y a-t-il l'équivalent de la «fleur de l'intellect» chez Denys ? Et d'une manière plus générale, où se fait et comment se réalise l'union à Dieu, quel est le fondement de la divinisation de l'homme et à qui l'homme divinisé s'unit-il ? C'est à ces trois questions que je voudrais répondre d'abord par l'étude de la notion d'*henosis* dans les *Noms divins* – dont nous avons déjà exposé, dans la première partie, le mouvement général de procession et de conversion de l'Union à l'Un – et, ensuite, par une brève réflexion sur l'union et la divinisation, principalement dans la *Hiérarchie ecclésiastique.*

---

[47] L'enchaînement de ces deux mouvements a été très bien vu par A. SOLIGNAC, «Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De ordine* d'Augustin», *Archives de Philosophie*, (1957) 446-465, repris dans BA 13, p. 680.

[48] Porphyre explique dans les chapitres 41 et 42 des *Aphormai* comment l'intelligence, à la différence du sens et de l'imagination, atteint son objet propre non pas «en se tendant vers le dehors», mais au contraire, «en se concentrant en elle-même et se contemplant elle-même» (*Sent.* 43, 3).

[49] Augustin dit dans le *De ordine* (I, 1) : «Pour se connaître, il est nécessaire de s'habituer grandement à se détourner des sens, *à recueillir son esprit et à le maintenir en soi-même*... Car ainsi rendu à soi-même, l'esprit comprend quelle est la beauté de l'univers qui assurément reçoit son nom de l'Un».

[50] Fragment conservé par Stobée, *Anthol.* I, et traduit par E. Lévêque dans N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin,* II, p. 616-617.

APPENDICE

L'ÉTINCELLE DE L'ÂME, CIME OU FOND

Il y a différentes métaphores du «lieu» où Dieu s'unit à l'âme ou à l'esprit et ces métaphores sont tributaires de différentes conceptions de l'anthropologie. Mais ces métaphores, comme «l'étincelle de l'âme» (*scintilla animae*)[1] ou la «pointe de l'âme» (*apex mentis*), ont été réinterprétées au cours des siècles en fonction d'une conception plus intellectuelle ou plus affective de la connaissance de Dieu. Par exemple, la doctrine de la «pointe de l'âme», qui suppose une structure hiérarchique de l'esprit humain, s'est transformée en une doctrine de la «voie affective» vers la connaissance de Dieu. Je voudrais ici seulement éclairer ces métaphores en ouvrant quelques perspectives sur l'anthropologie et le mode de connaissance qu'elles suggèrent.

A. LA POINTE DE L'ESPRIT *(APEX MENTIS)*

1. Le feu

Endre von Ivánka dans son article *Apex mentis*, repris dans *Plato Christianus*[2], a montré l'origine stoïcienne de cette métaphore. Elle est liée à la doctrine des quatre éléments originaires : le feu, l'air, l'eau et la terre. Le «feu artisan» (πῦρ τεχνικόν), Dieu ou Nature, a formé à partir de soi tout l'univers, lui donnant la vie, le mouvement et l'être. L'«esprit igné» qui parcourt le corps humain et fait de lui un microcosme, image du macrocosme. L'âme est une «étincelle» (ἀπόσπασμα) du feu divin originel. Et de même que, dans le macrocosme, le soleil, est le «cœur du cosmos», de même, dans le microcosme humain, l'âme, étincelle du feu originaire en l'homme, réside dans le cœur humain. Cette étincelle de l'âme (*scintilla animae* ou ψυχαῖος σπινθήρ) est le centre d'où rayonne la

[1] Sur cette expression, voir *Oracles Chaldaïques*, 1.1 des Places (= p. 11 Kroll) et la n. 1 *ad loc.* où sont cités les principaux textes (voir aussi *In chald.*, 4, 209.7ss), H. LEWY, *Chaldaean oracles*, p. 165-169, A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1953, 1981³, p. 132-143, J. RIST, «Mysticism and Transcendence in later Neoplatonism», *Hermès* 92 (1964) 213-225, E. VON IVÁNKA, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, «*Apex mentis*», p. 315-338 et *Plato christianus*, (traduction française), Paris 1990, p. 299-346, W. BEIERWALTES, *Proklos*, p. 367ss (où l'auteur reprend un précédent article «Der Begriff des 'unum in nobis' bei Proklos», *Miscellanea Mediaevalia*, II, p. 255-266, Berlin, 1963.

[2] E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus. La réception critique du Platonisme chez les Pères de l'Église*, *L'Apex mentis*, (Einsiedeln 1964), trad. franç., Paris, 1990, p. 299-334.

force vitale qui assure diverses fonctions sans être assimilée à aucune.

Cette force vitale est la συντήρησις, mais elle est aussi nommée ἡγεμονικόν, principe d'ordre et de gouvernement, et, par suite, λόγος. Le «logos qui est en nous» est un fragment du «logos qui est en toutes choses» et cette unité du *logos dans l'homme* et du *logos dans le monde* fonde la connaissance du monde par l'homme.

C'est donc dans le cadre de la psychologie stoïcienne que sont apparues les expressions : *principale mentis* (ἡγεμονικόν) *apex mentis* (τὸ ἀνωτατον μέρος), *principale cordis* (ἡγεμονικόν ou ἐγκαρδιὸν πνεῦμα), *scintilla animae* (ψυχαῖος σπινθήρ) *et sinderesis* (συντήρησις).

Quant à la «part virginale de l'âme», elle peut s'expliquer à partir de l'ambiguité du mot grec κόρη[3] qui signifie ce qui est «vierge» et la «pupille de l'œil», l'*acies oculi*, qui n'est autre que la force ignée de l'esprit lui-même, rayonnant dans le monde extérieur par l'œil. La pupille est le centre de l'œil où s'échangent la lumière intérieure qui rayonne vers l'extérieur et la lumière solaire qui le penètre et transforme l'œil en soleil. C'est pourquoi Plotin dit dans les *Ennéades* : «L'œil n'aurait jamais vu le soleil, s'il n'était devenu solaire» (*Enn.*, I 6 [1] 9, 31-33). De la «pointe de l'œil» (*acies oculi*), on est passé à l'idée de «pointe de l'âme» (*acies mentis*).

Cette correspondance «logique» du microcosme et du macrocosme se retrouve dans les *Ennéades* de Plotin : «Nous touchons par notre propre centre ce qui est comme le centre de tout» (*Enn.* VI 9 [9] 8, 19-20). Cependant il n'y a pas de *transcendance* entre le *logos de l'âme* et le *logos du monde*, chez les Stoïciens, ni entre le centre de l'âme et le centre du monde, chez Plotin, comme entre Dieu et l'âme dans la tradition chrétienne.

2. *Le cœur*

Conformément à la tradition stoïcienne, Origène, dans son *Commentaire de saint Jean*, place la partie directrice (ἡγεμονικόν)[4] de l'âme dans le cœur : «C'est parce que le cœur est situé au milieu du corps tout entier que le principe directeur est situé dans le cœur» (IV, 94, 18).

Cette force spirituelle «au centre de nous-mêmes» est à l'image du Logos personnel qui se tient au milieu de nous en tant qu'homme (Jn 1, 26). Et ce lieu où le Verbe demeure en l'homme, lui qui est «chez lui» dès le commencement, selon le *Prologue de saint Jean* (Jn 1,11), est aussi le lieu où il naît en l'homme et où l'homme s'unit au Dieu incarné.

---

[3] Κόρη- κούρη : *pupilla*, cf. C. MUGLER, *Dictionnaire de la terminologie optique des grecs*, Paris 1964, p. 226-228.

[4] Cf. K. RAHNER, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène», RAM 13 (1932) 113-145.

Ce thème de la naissance du Verbe au cœur du croyant sera repris par la mystique chrétienne aussi bien orientale qu'occidentale, que l'on pense à Maxime le Confesseur ou à Maître Eckhart.

Mais, pour Origène, la communion de ce fond de l'âme avec le *Logos* de l'univers qu'est le Fils est une communion dans l'Esprit et la plénitude de la communion de l'homme avec le Fils qui donne l'Esprit ne peut se réaliser que dans la sphère de l'Esprit.

L'union à Dieu est ici mise en relation avec l'Esprit, comme l'indique la *Ie Épître aux Corinthiens* (6, 1) : «*Celui qui s'unit au Seigneur ne fait avec lui qu'un seul esprit*», qui sera à l'origine de cet autre thème mystique de l'*unitas spiritus* que développeront saint Bernard et Guillaume de Saint Thierry, grands lecteurs d'Origène.

Ainsi c'est toute la Trinité qui doit être mise en relation avec le centre de l'âme où elle s'unit à Dieu.

B. L'ÉTINCELLE DE L'ÂME *(SCINTILLA ANIMAE)*

M. Tardieu dans son article *Histoire d'une métaphore dans la tradition jusqu'à Eckhart*[5], a repris l'étude commencée par E. von Ivánka sur la notion d'*apex mentis*. Celui-ci avait montré l'origine stoïcienne de la métaphore, celui-là veut souligner ses sources platoniciennes et gnostiques. Laissons de côté le «dossier gnostique» qui met en évidence «l'étincelle de lumière», que reçoivent tous les «spirituels» (πνευματικοί) de leur «mère», Sophia Achamot.

La source néoplatonicienne remonte aux *Oracles Chaldaïques* dans un *logion* sur l'âme :

> Quant à l'étincelle de l'âme, il (= le Père) la forma par le mélange de deux éléments accordés, intellect et souffle divin, auxquels il ajouta un troisième, chaste Amour, lien de toutes choses, reproducteur magnifique[6].

Or c'est à travers Proclus, commentateur des *Oracles Chaldaïques* et principale source philosophique de Pseudo-Denys l'Aréopagite, que la métaphore de l'étincelle de l'âme, ou comme dit Proclus, dans son *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, de la «fleur de l'intellect»[7], va se transmettre à la mystique chrétienne. Dieu s'unit avec l'homme dans cette «pointe de l'intellect» qui est sa «fleur» ou son «éclat».

La mention de «l'étincelle» est aussi suggérée à Jérôme par le texte d'*Ezéchiel* 1,7 : «*scintillae quasi aspectus aeris candentis*» qu'il com-

---

[5] Article cité, *supra*, p. 227, n. 5..
[6] KROLL, p. 26 : *fragm. 44* , Des Places.
[7] Sur la «fleur de l'intellect», voir PROCLUS, *Extr. chald.* 194, 13 et 195, 4. Voir *supra*, pages 216-218.

mente en disant que cette «*scintilla conscientiae*» est ce que «les grecs appellent syndérèse (συνείδησις)»[8].

Cette identification de «l'étincelle» de l'âme ou de la conscience à la «syndérèse» a été reprise tout au long du Moyen Age par Thomas Gallus, Saint Bonaventure[9] et Saint Thomas[10], pour ne citer que quelques uns des plus grands auteurs, jusqu'à Maître Eckhart.

Dans les deux sermons allemands sur *Homo quidam fecit cenam magnam*, la syndérèse ou conscience, est identifiée à la «petite étincelle (*vünkelîn*) de l'âme». Après avoir rappelé que le serviteur envoyé par le maître du festin représente les prêcheurs ou les anges, Eckhart propose son interprétation :

> En troisième lieu, il me semble que ce serviteur est la petite étincelle de l'âme (*daz vünkelîn der sêle*) qui est créée par Dieu et qui est une lumière imprimée d'en haut ; c'est une image de la nature divine qui toujours s'oppose à ce qui n'est pas divin ; ce n'est pas une puissance de l'âme comme l'ont voulu quelques maîtres, et elle est toujours inclinée vers le bien ; même en enfer elle est encore inclinée vers le bien. Les maîtres disent : cette lumière est de telle nature que sa lutte est constante, elle se nomme *syndérèse*, ce qui veut dire unir et détourner[11].

C. CONNAISSANCE ET AMOUR

Avec l'assimilation de l'étincelle de l'âme à la syndérèse[12], ou conscience, s'effectue un tournant dans l'histoire de la mystique : le principe de connaissance de Dieu n'est plus, comme l'a bien montré E. von Ivánka[13], l'intellect mais le cœur, le *principalis affectus* et non le *principale mentis*.

Le caractère affectif de la connaissance mystique est très marqué chez Thomas Gallus, abbé de saint André de Verceil, saint Bonaventure et le chartreux Hugues de Balma. Dans son *Commentaire de la Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite, Thomas Gallus écrit :

---

[8] JÉRÔME, *In Hiezechielem*, I, 1, 217-224 (CCL 75, p.12). Sur les deux versions «suneidèsis» et «sunderèsis», voir M. WALDMANN, «*Sinteresis* oder *Syneidesis*», dans *Theologische Quartalschrift* 119 (1938) 332-371.

[9] BONAVENTURE, *In II sent., dist. 39, div. text.* (t. 2, p. 897 b), Qaracchi 1901.

[10] THOMAS D'AQUIN : «*Synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem*» (*De Veritate*, q.17, art 2, ad 3) et *Comm. in II Sent.*, dist. 39, q. 3, art. 1, sol. (t. 2, p. 996 Mandonnet).

[11] ECKHART, *Sermon* 20 a, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, *Sermons*, t. 1, Paris 1974, p. 175. Sur l'expression «étincelle de l'âme» chez Eckhart, voir H. HOF, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister ECKHARTS Philosophie*, Lund 1952.

[12] Cf. A. SOLIGNAC, «Synderesis : 1. Origine du terme, 2. son usage dans la théologie mystique», *Dict. de Spir.*, t. 14, Paris 1990, col. 1407-1412 et J. DE BLICK, «Syndérèse ou conscience», *RAM* 25 (1949) 146-157.

[13] E. VON IVÁNKA, *Plato christianus*, *Intelligentia* ou *principalis affectio*, trad. franç., p. 326-334 et 335-346.

> La philosophie païenne a estimé que la plus grande capacité de connaissance appartenait à l'intellect, alors qu'il y a une autre faculté qui ne dépasse pas moins l'intellect que ce dernier dépasse la raison et l'imagination à savoir l'affection principale, l'étincelle de la *syndérèse,* seule capable d'être unie à l'Esprit saint[14].

De même, pour saint Bonaventure, la divinisation de l'âme ou l'extase de l'esprit ne s'achève que lorsque «la pointe entière du sentiment est tournée vers Dieu et transformée en lui». Tout «*l'itinéraire de l'âme à Dieu*», selon le titre de son œuvre la plus connue, est une ascension qui commence par la contemplation de la beauté et l'ordre des créatures (ch. 2), se poursuit par la connaissance que l'esprit prend de lui-même (ch. 3) et l'expérience de la grâce divine (ch. 4), pour conduire à la connaissance de Dieu, d'abord comme «être suprême» (ch. 5) et ensuite comme «souverain Bien» (ch. 6). C'est alors seulement que l'âme parvient «dans la réalité mystique et secrète que personne ne connaît s'il ne la reçoit pas, ni ne désire si le feu de l'Esprit saint ne le fait pas brûler» (ch. 6). «Tels sont, dit saint Bonaventure, les six degrés des puissances de l'âme, par lesquels nous montons des abîmes vers les sommets : sens, imagination, raison, intellect, intelligence, pointe de l'esprit ou étincelle de l'âme» (*Itinerarium,* ch. 1).

Les différentes étapes de «l'itinéraire de l'âme vers Dieu» correspondent aux six degrés des puissances de l'âme, avant de s'achever, au septième degré, dans la «célébration du sabbat par le repos». *L'ascension mystique définit ici une anthropologie spirituelle dont le terme est l'étincelle de l'âme où elle s'unit à Dieu.*

Une autre grande figure de cette mystique affective est celle du Chartreux Hugues de Balma qui vécut au tournant du XIIIe et XIVe siècle. Il est l'auteur d'une *Theologia mystica* où l'amour est le principe – «il faut d'abord sentir grâce à l'amour, avant de concevoir par l'intelligence le Dieu que l'on sent»[15] – et le terme de la connaissance de Dieu. Cette «affection principale» est «immédiatement touchée et mise en mouvement par le feu de l'Esprit saint» (401 a b c).

Reprenant Thomas Gallus, Hugues de Balma dit :

> La prophétie païenne a pensé en effet que la faculté suprême de connaissance revenait à l'intellect, alors qu'il y a une autre faculté qui ne dépasse pas moins l'intellect que ce dernier ne dépasse la raison, ni la raison l'imagination : c'est évidemment l'affection principale qui est elle-même *étincelle de syndérèse*, seule capable d'être unie à l'Esprit saint. Et pour cette raison, puisque la disposition la plus élevée de l'esprit tient en

[14] Cité par E. VON IVÁNKA, *Plato christianus*, p. 325.

[15] HUGUES DE BALMA, *Œuvres,* édition de Venise 1751-1755, t. XI, col. 397 bC. Cité par E. VON IVÁNKA, *Plato christianus*, p. 327.

> suspens de façon incomparable l'activité de l'intellect tout entier, il est recommandé de se séparer de lui (390 A-B).

Ainsi ce n'est pas l'intellect mais l'amour qui fait connaître Dieu. Cette conclusion serait aussi celle de saint Thomas si l'on ajoutait «ici-bas», car ici-bas, dans le régime de la foi obscure, l'amour va plus loin que l'intelligence, mais dans la claire vision, la connaissance sera à la fois lumineuse et amoureuse, l'intellect voyant Dieu et étant transformé par la lumière de gloire. L'itinéraire de l'âme à Dieu va du feu au feu. Hugues de Balma signale que le verset de Psaume : *in meditatione mea exardescet ignis* – «dans ma méditation brûlera ardemment un feu» – correspond à l'étape initiale, et le verset *tange montes et fumigabunt* – «touche les montagnes et elles brûleront» – à l'étape finale. La mystique n'est plus l'achèvement d'une ascension spirituelle vers Dieu, débutant par la contemplation de ses œuvres visibles pour s'élever à l'extase au-delà de l'intellect, elle est dès le début un chemin particulier vers Dieu, parallèle à la voie de la connaissance.

CONCLUSION

Si l'on sépare résolument la voie de la connaissance et celle de l'amour, on peut se demander si l'unité de l'homme n'est pas rompue, alors que tout l'effort des grands théologiens et mystiques a été au contraire de penser l'unité de l'homme soit comme l'esprit (*nous* ou *mens*)[16], source commune d'où sortent toutes les puissances de l'âme comme des ruisseaux ou des branches, soit comme la «substance» même de l'âme, plus profonde que ses puissances.

Pour saint Augustin, l'esprit (*mens*) est la véritable image de Dieu. Les différentes analogies trinitaires du *De Trinitate* montrent différents aspects du rapport de l'esprit avec les puissances de l'âme. Dans le livre IX du *De Trinitate* où il expose la triade *mens-notitia-amor*, saint Augustin dit que *mens* et *spiritus* «ne sont pas des termes relatifs, mais désignent l'essence» (2, 2). L'esprit est le sujet des actes de connaissance et l'amour. Au livre X, on passe de l'essence au trois facultés qui en émanent : la mémoire, l'intelligence et la volonté. La *mens* est ici le principe de l'essence. Ces trois facultés sont unes dans cette essence même, mais relatives entre elles. Aux livres XIV-XV, Augustin établit

---

[16] Cf. A. SOLIGNAC, «*Nous* et *Mens*», *Dict. de Spir.*, t. 11, Paris 1982, col. 459-469, et L. REYPENS s. j., «Âme (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques», *Dict. de Spir.*, t. 1, Paris 1936, col. 433-469 ; J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, t 1, Bruges-Paris 1924, surtout la 3e étude : «*Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*», p. 181 ss. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris 1927.

une relation analogique entre la mémoire qui est l'image du Père, l'intelligence, image du Fils et la volonté, image de l'Esprit. Ici la *mens* représente l'*unité* des trois Personnes divines, dont les facultés représentent la distinction et c'est lorsque les trois facultés de la *mens* prennent Dieu comme objet même de leurs actes que la *mens* devient image actuelle de Dieu. La *mens* est la véritable cime de l'âme[17]. Ainsi Dieu, en s'unissant à la *mens* s'unit, au-delà des puissances de l'âme, à l'essence de l'âme.

C'est encore cette idée qui se retrouve chez saint Jean de la Croix quand il affirme que la grâce de Dieu, dont l'action permet à l'homme d'éprouver Dieu intérieurement sur un mode mystique, n'agit pas sur les «puissances» de l'âme, mais sur sa «substance».

Finalement la différence entre la «cime de l'âme», terme de toute l'ascension spirituelle où l'âme s'unit à Dieu, et le «fond de l'âme» où le «toucher» de plus en plus intime lui découvre des degrés insoupçonnés d'intériorité s'efface : cette «cime», «centre» ou «fond» de l'âme, est identique avec son unité ou sa substance, comme en Dieu l'Unité divine n'est pas rompue par la distinction des Personnes.

C'est à partir de ces analogies trinitaires qu'Eckhart à son tour pourra mettre en rapport le «fond de l'âme» et le «fond de Dieu».

Certes les images de la «cime» et du «fond» de l'âme se confondent pour désigner le «lieu» où l'âme s'unit à Dieu, mais la métaphore de la «cime» indique le mouvement ascensionnel vers la transcendance divine qui «touche» l'âme à sa «pointe», tandis que la métaphore du «fond» indique le mouvement d'intériorisation croissante et de découverte d'une source ou d'une essence unique, interprétée selon l'analogie trinitaire.

Mais en ce point où Dieu touche l'âme, il allume en elle le feu.

Denys, concluant la *Hiérarchie ecclésiastique*, écrivait à Timothée :

> Fais-moi part, très cher ami, toi aussi, de cette illumination plus parfaite et manifeste à mes yeux tout ce que tu auras pu saisir des beautés plus harmonieuses et plus proches de l'Un. Car je suis sûr, par mes paroles, d'éveiller en toi *les étincelles latentes d'un feu divin* (Θαρρῶ γάρ, ὅτι τοῖς εἰρημένοις ἐγὼ τοὺς ἐναποκειμένους ἐν σοὶ τοῦ θείου πυρὸς ἀνασκαλεύσω σπινθῆρας) (EH 569 A).

La fin de l'illumination de l'âme et de la mystagogie de Denys est l'embrasement en l'âme de l'étincelle du feu divin (θείου πυρὸς σπινθήρ).

[17] AUGUSTIN, *De Trinitate*, L. XIV, c. 8. 11 : *principale mentis humanae* (BA 16, Paris 1955, p. 372).

CHAPITRE XII

«L'UNION AU-DELÀ DE L'INTELLECT» DANS LES *NOMS DIVINS*

L'expression ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν que nous avons trouvée dans la *Théologie Platonicienne* de Proclus (*Théol. plat.* I, 3, 14, l. 8-9) se retrouve dans les *Noms divins* de Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Je voudrais étudier les différents passages (il y en a seize) où le terme ἕνωσις apparaît pour voir les différents sens dans lesquels il est employé. Ce sera une seconde lecture des *Noms divins*, non plus en suivant le mouvement cyclique de procession-conversion qui nous a conduits de l'*henosis* (ch. II) à l'Un (ch. XIII), mais en me concentrant sur les passages des chapitres I à VII pour montrer le sens de l' ἕνωσις dans ces différents textes.

A. *NOMS DIVINS* I

1. DN I,1, 585 B : L'union ineffable à l'Ineffable et la puissance de l'Esprit

> Que pour nous, maintenant encore, la loi des Oracles soit bien établie à union au-delà de l'intellect que nous disons sur Dieu «non avec les raisons convaincantes de l'humaine sagesse, mais avec une démonstration de la puissance»[1] des théologiens, suscitée par l'Esprit, puissance grâce à laquelle nous sommes unis, d'une manière ineffable et inconnaissable, à ce qui est ineffable et inconnaissable, selon une union supérieure à notre puissance et activité rationnelle et intellectuelle (συναπτόμεθα κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ'ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν).

Le premier paragraphe des *Noms divins* pose dès l'entrée la question de l'ἕνωσις comme une question théologique et non philosophique : il n'est pas possible de s'unir à Dieu par une puissance ou activité rationnelle, mais par la «puissance» de l'Esprit. C'est donc une «puissance» mue par l'Esprit qui est donc à l'origine de l' ἕνωσις, supérieure à la «puissance» intellectuelle du νοῦς.

Quant à l'union, elle a le même mode que son objet qui est «ineffable et inconnaissable». C'est ce même adverbe ἀγνώστως qui caractérise le mode de l'union au début de la *Théologie mystique* : «Élève-toi, autant qu'il est possible, par l'inconnaissance (ἀγνώστως), vers l'union à Celui

[1] I Co 2, 4.

qui est au-delà de toute essence et de toute connaissance»[2], dit Denys à Timothée. C'est la même idée que l' ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν, mais exprimée différemment.

2. DN I, 4, 592 C : Union et Transfiguration

> Mais alors, quand nous serons devenus incorruptibles et immortels[3] arrivés à cette fin bienheureuse de la conformité au Christ, *«nous serons,* selon le Dit, *toujours avec le Seigneur»*[4] – comblés, d'une part, de sa théophanie visible en des contemplations toutes immaculées, théophanie qui nous fera resplendir des vibrations lumineuses les plus brillantes, comme les disciples au jour de cette très divine Transfiguration[5] – participant, d'autre part, à son don de lumière intelligible, dans un intellect sans passions et immatériel, ainsi qu'à l'union au-dessus de l'intellect (ἐν ἀπαθεῖ καὶ ἀΰλῳ τῷ νῷ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἑνώσεως) par les saisies intellectuelles, inconnaissables et bienheureuses, de ses rayons surétincelants. Dans l'imitation plus divine des Intellects supra-célestes, *«nous serons,* en effet, *égaux aux anges et fils de Dieu,* comme le dit la vérité des Oracles, *étant fils de la Résurrection»*[6].

L'expression ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν présente ici une perspective eschatologique de l'union à Dieu. Denys fonde cette vision eschatologique sur trois citations bibliques, I Co 15, 54 ; I Th 4, 17 et Lc 20, 36, qui définissent l'état bienheureux par «l'incorruptibilité et l'immortalité», l'égalité avec les anges (alors que la vie terrestre est une vie d'imitation de la vie angélique[7]), la filiation divine accomplie dans la filiation salvatrice due à la Résurrection et la vie «avec le Seigneur», car la fin bienheureuse consiste à être «conforme au Christ» (χριστοειδής)[8]. Denys décrit la vision béatifique par analogie («comme») avec la vision du Christ que les disciples eurent au jour de sa Transfiguration, telle que les synoptiques la rapportent[9]. Cette vision est tour à tour définie du

---

[2] MT I, 1, 997 B : καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν.

[3] I Co 15, 54.

[4] I Th 4, 17.

[5] Cf. Mt 17, 2 ; Mc 9, 3 ; Lc 9, 32 ; I Thes. 4, 16 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *hom. 1 in Cant.*, 764 D, GNO VI, p. 14.

[6] Lc 20, 36.

[7] Sur la vie monastique comme «vie angélique», voir F. SUSO, Ἀγγελικὸς βίος. *Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum*, Münster 1964 ; Dom Garcia COLOMBAS, *Paradis et Vie angélique*, Paris 1961 ; A. LAMY, «Bios angelikos», *Dieu vivant* 7 (1946) 61-77.

[8] χριστοειδοῦς : Cf. 1 Co 15, 53 ; Rm 8, 29 ; Phl 3, 21 : σύμμορφος.

La conformité au Christ est l'état des bienheureux dans le ciel – «quand nous aurons atteint au repos parfaitement bienheureux de ceux qui sont entièrement *conformes au Christ»* (DN 592 B) ; «ils savent que leur être tout entier recevra le repos qui les rendra *conformes au Christ»* (EH 553 D) – et de la fonction sacrée du sacrificateur, c'est pourquoi personne ne peut emprunter *«la forme sacrée du Christ* pour prononcer sur les symboles divins» des prières consécratoires (EP 8, 1092 C).

[9] Cf. Mt 17, 1-9 ; Mc 9, 2-9 et Lc 9, 28-36.

point de vue de l'objet contemplé (c'est une «théophanie»), puis du sujet contemplatif qui est dit «comblé» par sa vision et «participant» à elle.

2.1. La plénitude

Tout d'abord la «conformité au Christ» (χριστοειδής) est due à «sa théophanie visible», la relation entre la ressemblance et la vision étant fondée sur la *Ie Épître de Jean* où il est dit : *«nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'Il est»* (I Jn 3,2). Cette vision se fera «en des contemplations toutes immaculées» (ἐν πανάγνοις θεωρίαις)[10] dont le premier exemple est celui de la Transfiguration du Christ. Cependant la μεταμόρφωσις n'est pas seulement celle du Christ, dont les évangélistes nous rapportent que *«son visage devint brillant comme le soleil et ses vêtements blancs comme la lumière»*[11], mais aussi celle de ses disciples, qui préfigure la métamorphose des croyants lors de la vision glorieuse du Christ ressuscité : «sa théophanie nous fera resplendir des vibrations lumineuses les plus brillantes». Si la Transfiguration du Christ annonce la transformation des corps glorieux, la vision de sa transfiguration est déjà, selon Denys et, à sa suite, Grégoire Palamas, une transformation du corps et de l'âme des disciples. Cette plénitude acquise par la contemplation est encore une «participation» à la lumière.

2.2. La participation

Il y a une double participation au «don de lumière intelligible» et «à l'union au-dessus de l'intellect». Cette participation requiert, du côté de l'objet, le «don de la lumière» (φωτοδοσία) et des «rayons surétincelants», et, du côté du sujet, la μίμησις de la vie angélique et l'ἀπάθεια[12] de l'intellect.

La structure de la phrase montre le parallèle entre la participation à la *photodosia* et à l'*henosis* :

participant à son don de lumière intelligible dans un intellect immatériel
à l'union au-dessus de l'intellect dans les saisies intellectuelles...
des rayons surétincelants

Il y a une progression du don de la lumière à l'union aux rayons marquée par le préfixe et la préposition ὑπέρ : «surétincelants» (ὑπερφανῶν) et «au-dessus de l'intellect» (ὑπὲρ νοῦν). D'autre part le

[10] Denys qualifie d'«immaculée» (πάναγνος) non seulement la contemplation, mais aussi la prière, comme nous le verrons plus loin (en DN 680 B).

[11] Mt 17, 2 // Lc 9, 29.

[12] ἐν ἀπαθεῖ : cf. CH 205 D ; EH 404 C ; 433 C ; EP 9, 1108 A ; EP 10, 1117 B ; H. KOCH, *Pseudo-Dionysius*, p. 220, note 1, R. ROQUES, «Le primat...», p. 161 ; W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal*, p. 153 ; *Kontemplation...*, p. 66.

don de la lumière se fait *dans* l'intellect, l'union *au-dessus* de l'intellect. La réception de la lumière suppose la pureté de l'intellect, l'union au-dessus de l'intellect (ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν), une saisie intellectuelle (ἐπιβολή) qui est dite «aveugle» (ἀνόμματος est un mot rare qui caractérise l'amour) et «bienheureuse».

Il faut noter la relation entre l' ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν et l' ἐπιβολή que nous retrouverons plusieurs fois dans les *Noms divins*[13]. En effet l' ἐπιβολή, saisie intellectuelle au-delà de la connaissance et de la raison ou du concept – ce pourquoi elle est «inconnaissable et bienheureuse» – est le mode de connaissance qui correspond à l' ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν. C'est une appréhension ou une saisie par l'intellect de ce qui le dépasse, que l'on peut nommer «intuition». Comme nous le verrons, Plotin emploie le terme ἐπιβολή dans le *Traité* 38 à propos de l'intellect aimant (νοῦς ἐρῶν) : Bréhier le traduit par «intuition»[14] et Pierre Hadot, par «toucher»[15], H.-D. Saffrey et L. G. Westerink dans la *Théologie Platonicienne* de Proclus[16], par «saisie intellectuelle». J'ai préféré traduire ἐπιβολή, d'une manière générale, par «intuition».

3. DN I, 5, 593 B : Union et illumination

Dans ce paragraphe, Denys met en parallèle l'union des anges et l'union des intellects déifiés ; mais, autant il y a, dans l'immortalité, une égalité de la vie angélique et de la vie bienheureuse, autant il y a, ici-bas, une hiérarchie entre les deux unions, celle des anges et celle des intellects déifiés.

3.1. Les unions convenant aux anges

> Mais même les unions, convenant aux anges (αἱ ἀγγελοπρεπεῖς ἑνώσεις), des puissances saintes, qu'il faille les dire soit intuitions soit réceptions surinconnaissantes et surétincelantes de la Bonté (ἐπιβολὰς καὶ παραδοχὰς τῆς ὑπεραγνώστου καὶ ὑπερφανοῦς ἀγαθότητος), ces unions sont à la fois ineffables et inconnaissables et appartiennent aux seuls anges qui, au-delà de la connaissance angélique, en ont été jugés dignes (DN 593 B).

---

[13] Ainsi en DN I, 5, 593 B et en DN IV, 11, 708 D. Le terme ἐπιβολή signifie, selon Liddell & Scott & Jones (*A Greek-English Lexicon,* Oxford 1968, p. 25), «a. an application of the mind to a thing (PLOTIN, *Enn* 2.4.10), b. an act of direct apprehension (Plot. 1.6.2), an intuition (Plot. 4.4.1), DAMASCIUS, *De pr. princ.* 25 bis : ἐφάψεται τοῦ ἑνὸς κατὰ ἐπιβολήν. Il n'y a que quatre emplois d' ἐπιβολή dans le *Corpus dionysiacum* : DN 592 C ; 593 B ; DN 708 D et EH 396 C où il s'agit des «effusions de myrrhe très sainte» (ταῖς τοῦ μύρου πανιέροις ἐπιβολαῖς). 'Επιβάλλω est employé en DN 588 D, 592 D, 645 A, 681 A, 708 D, 869 A, 896 A, 937 A.

[14] PLOTIN, *Enn.* VI 7 [38] 35, 23, trad. par É. Bréhier, Paris, 1989, p. 109.

[15] P. HADOT, *Les écrits de Plotin, Traité 38,* p. 174 et note 305.

[16] PROCLUS, *Théologie Platonicienne, Livre II,* Texte établi et traduit par H.-D. Saffrey et L. G. Westerink, CUF, Paris 1974, p. 37 note 4 de la page 97-98.

Comme Denys a établi une différence entre le «don de lumière» (φωτοδοσία) et l'union à Dieu des hommes devenus «conformes au Christ», ainsi il distingue «la connaissance angélique» et les unions angéliques, réservées seulement à ceux qui «en ont été jugés dignes».

Ici encore Denys met en relation l'union et la saisie intellectuelle (ἐπιβολή) qui a lieu dans cette union, mais cette fois-ci il s'agit des «unions convenant aux anges» (ἀγγελοπρεπεῖς ἑνώσεις). On sent l'hésitation de Denys qui définit les unions soit, du point de vue passif, comme des «réceptions de la Bonté», soit, d'un point de vue plus actif, comme «des saisies (de la Bonté)». Denys dit que ces unions sont soit des «intuitions», soit des des réceptions (εἴτε ἐπιβολὰς εἴτε παραδοχάς). Plotin avait lié les deux termes en parlant, selon la traduction de Pierre Hadot, de «toucher réceptif» (ἐπιβολὴ καὶ παραδοχή)[17].

3.2. Les unions des intellects déiformes

> Par ces unions, les intellects déiformes, à l'imitation des anges, dans la mesure du possible, (sont) unis – puisque c'est à la cessation de toute activité intellectuelle que se produit une telle union des intellects déifiés avec la lumière plus que divine (πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἕνωσις) – (et) célèbrent cette lumière de la manière la plus appropriée par la négation de tous les étants, illuminés en ceci véritablement et prodigieusement du fait de leur union très bienheureuse à cette lumière (ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸ μακαριωτάτης ἑνώσεως), parce qu'elle est la cause de tous les étants et qu'elle-même n'est aucun (de ceux-ci), étant séparée de tous suressentiellement (DN 593 C).

Denys envisage d'abord l'union et la célébration du point de vue négatif :

«l'union... par la cessation de toute activité intellectuelle
(κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας τοῦ νοῦ ἀπόπαυσιν)»
«la célébration... par la négation de tous les étants
(διὰ τῆς πάντων ἀφαιρέσεως τῶν ὄντων)»,

avant de les considérer d'un point de vue positif :

«illuminés par l'union bienheureuse à cette lumière
(ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸ μακαριωτάτης ἑνώσεως)».

L'aspect apophatique, du point de vue du sujet, c'est l'ἀπόπαυσις πάσης νοερᾶς ἐνεργείας τοῦ νοῦ, et, du point de l'objet, les étants, c'est l'ἀφαίρεσις τῶν ὄντων : ces deux aspects, objectif et subjectif, sont la double condition de l'*henosis*. Quant à l'aspect positif, c'est celui de

[17] PLOTIN, *Enn.* VI 7 [38] 35, 21 ss (trad. Hadot, p. 17) ; cf. H. KOCH, *Pseudo-Dionysius*, p. 174. 'Επιβολή est, depuis Plotin, un terme technique pour désigner la connaissance de l'Un par un retour de l'âme sur elle-même, cf. J. M. RIST, *Plotinus, The Road to Reality,* Cambridge 1967, pp. 49-52. Proclus emploie ce terme pour indiquer le mode de connaissance de l'Un, la «saisie intellectuelle», par la voie négative du *Parménide*. Voir infra, p. 268.

l'illumination. L'union est considérée ici surtout comme illumination (φωτισμός) et la Lumière (φῶς), envisagée «en tant qu'elle est la cause de tous les étants (ὡς πάντων μέν ἐστι τῶν ὄντων αἴτιον) et «en tant que séparée de tous suressentiellement (ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένον)», dans sa pure transcendance.

B. *NOMS DIVINS* II

1. DN II, 7, 645 A : L'explication des Oracles et l'union aux mystères

> a) Nous avons développé et expliqué les unes[18], selon la vraie raison, en appliquant un intellect saint et limpide à ce que les Oracles nous donnent à voir de lumineux, b) aux autres, nous nous sommes unis comme à des mystères transmis divinement, au-delà de (toute) activité intellectuelle (ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἑνωθέντες). ... c) Mais si nous saisissons (ce Secret), c'est par la cessation de toute activité intellectuelle (Αὐτῇ δὲ κατὰ τὴν πασῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν ἐπιβάλλομεν), ne voyant aucune divinisation, vie ou être qui ressemble d'une manière exacte à la Cause séparée de tout en toute espèce d'excellence (τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ κατὰ πᾶσαν ὑπεροχὴν αἰτίᾳ).

Denys distingue trois actions dans la connaissance des réalités divines, définies par trois verbes : «expliquer», «s'unir» et «saisir» et, à chaque fois, il précise l'action, le mode de connaissance et l'objet contemplé.

a) explication

– action :	«Nous avons développé et expliqué les unes, selon la vraie raison
– mode :	en appliquant un intellect saint et limpide
– objet :	à ce que les Oracles nous donnent à voir de lumineux»

b) union

– action :	«aux autres nous nous sommes unis
– objet :	comme à des mystères transmis divinement
– mode :	au-delà de (toute) activité intellectuelle.»

c) saisie ou *intuition*

– action :	... «Mais si nous saisissons
– objet :	ce Secret,
– mode :	c'est par la cessation de toute activité intellectuelle.»

Cependant il n'y a que deux états de l'intellect, qui correspondent à deux activités, l'une rationnelle, l'explication des Écritures, l'autre supra-rationnelle ou supra-intellective, l'union aux mystères. Pour atteindre cette union au-delà de l'intellect, deux choses sont nécessaires :

[18] Il s'agit des «causes dignes de Dieu de ces unions et des distinctions».

1. d'abord, l'application d'un «intellect saint et limpide» (καὶ τὸν ἱερὸν καὶ ἀνεπιθόλωτον νοῦν προσαγαγόντες) (DN II, 7, 645 A), ou la participation d'un «intellect sans passions et immatériel» (ἐν ἀπαθεῖ καὶ ἀΰλῳ τῷ νῷ μετέχοντες) (DN I, 4, 592 C), ou encore la disposition d'un «intellect limpide» (ἀνεπιθολώτῳ δὲ νῷ) (DN III, 1, 680 B).

2. puis, la «cessation de toute activité intellectuelle» (κατὰ τὴν πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν) (DN II, 7, 645 A), ou «la suspension de toute connaissance» (πάσης γνώσεως ἀνενεργεσία) (MT 1001 A)[19]

Alors peut avoir lieu l'intuition ou la «saisie intellectuelle» (ἐπιβολή) de ce qui dépasse l'activité de l'intellect.

2. DN II, 9, 648 A-B : Union et initiation

> De ces choses nous avons suffisamment parlé ailleurs et notre illustre maître les a célébrées dans ses *Éléments Théologiques* d'une façon tout à fait prodigieuse, soit que ce personnage les ait reçues des saints théologiens, soit qu'il les ait considérées au terme de son investigation savante des Oracles, après y avoir consacré beaucoup de temps et d'exercice[20], soit qu'il ait été initié par une inspiration plus divine, non seulement connaissant mais pâtissant les choses divines (οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα)[21], et, par suite de cette «sympathie» (συμπάθεια)[22], si l'on peut ainsi parler[23], envers elles, il a été rendu parfait en vue d'une mystérieuse union et foi en ces choses qu'on ne peut enseigner (πρὸς τὴν ἀδίδακτον καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν.) (DN 648 A-B).

---

[19] Cf. EH 396 A ; 512 A ; 536 A ; MT 1001 A.

[20] Unique emploi du terme «*diatribe*» dans le CD. C'est une «occupation» comme la philosophie (PLATON, *Théétète* 172 c).

[21] Sur la phrase : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα, voir l'article d'Y. DE ANDIA : «παθὼν τὰ θεῖα», *Platonism in late Antiquity, Homage to Père É. des Places,* ed. by S. GERSH and C. KANNENGIESSER, University of Notre Dame Press, Notre Dame, USA, 1992, p. 239-258. Comparaison avec le *Fragment* 15 du Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote.

[22] Sur la συμπάθεια : Cf. PLATON, *Phèdre* 265 a ; ARISTOTE, *Éthique à Eudème* 121 a ; PLOTIN, *Enn.* VI 9 [9] 4,11 ; PROCLUS, *In Timaeum* I, 21,1 ; II, 24 ; *Theol. plat.* I, 6 (P. 14-15, Saff.-Wester., p. 29, l. 5) : «Platon mêle les discours mythiques à ses recherches, afin que non seulement nous exercions la partie intellective de notre âme par des combats de discours, mais aussi afin que la part divine de notre âme obtienne d'une manière plus parfaite, *par la sympathie qu'elle éprouve pour les réalités les plus mystérieuses,* la connaissance des Êtres» ; DENYS, DN 684 A ; 873 A ; MT 997 B ; EP 9, 1105 D ; H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, p. 138 ; W. VÖLKER, *Kontemplation,* p.199. La «sympathie» avec les choses divines vient, selon Denys, d'une inspiration (ἐπίπνοια) divine et d'une union (ἕνωσις) à ces choses. C'est un terme de la théurgie néo-platonicienne : «Chaque Dieu a sa représentation "sympathique" dans le monde, animal, végétal et minéral» (cf. E. R. DODDS, «Theurgy», in PROCLUS, *The Elements of Theology*, p. 292 ; voir également A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition : A Study in Post-plotinian Neoplatonism,* The Hague, M. Nijhoff, 1974, p. 90-94.

[23] Denys emploie la même formule de réserve : «si l'on peut dire», ici devant le terme «sympathie» comme devant des termes néoplatoniciens μονή et βλαστοὶ θεόφυτοι.

Dans ce passage sur Hiérothée[24], le maître de Denys, l'«union mystique» (μυστικὴ ἕνωσις) – c'est le seul emploi de cette expression dans le *Corpus dionysiacum* – vient au terme d'une connaissance et expérience des choses divines selon trois voies : la tradition, l'investigation et l'initiation.

2.1. La tradition (παράδοσις)[25],
qu'elle soit publique ou secrète, est à la fois celle des Oracles et des saints mystères, de l'Écriture et de la Liturgie. Denys dit, au début des *Noms divins*, qu'«on ne doit absolument oser ni dire, ni même penser quoi que ce soit au sujet de la Déité suressentielle et cachée en dehors de ce qui nous a été divinement manifesté par les Oracles sacrés» (DN I, 1, 588 A). Il y a donc une réception des Oracles divins par le moyen des écrivains sacrés (θεολόγοι). C'est le moment de la tradition des livres saints.

2.2. La recherche(ἔρευνα) et l'exercice (τριβή, διατριβή)
sont mentionnés, dans les *Noms divins*, à propos de Hiérothée, et, dans le Prologue de la *Théologie mystique*, à propos de Timothée.

Hiérothée a considéré les choses divines «au terme de son investigation savante des Oracles, après y avoir consacré beaucoup de temps et d'exercice (καὶ ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογίων ἐρεύνης συνεώρακεν ἐκ πολλῆς τῆς περὶ αὐτὰ γυμνασίας καὶ τριβῆς[26]) (DN 648 B). De même Denys recommande à Timothée de s'élever «par une application intense aux contemplations mystiques (τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ)» (MT I,1, 997 B). L'application et l'exercice sont donc nécessaires pour les contemplations mystiques (μυστικὰ θεάματα). La vision synoptique de l'Écriture vient au terme d'une savante recherche après beaucoup d'exercices et de temps. C'est le moment de l'activité intellectuelle de l'exégèse. L'aspect passif est celui de l'initiation sous la conduite d'un guide.

2.3. L'initiation
Hiérothée a «été initié par une inspiration plus divine» (ἔκ τινος ἐμυήθη θειοτέρας ἐπιπνοίας). L'initiation est le fruit d'une «inspiration plus divine». Le mystagogue est l'Esprit-Saint qui inspire les Écritures et qui,

---

[24] J. P. Sheldon Williams a montré, dans : «The ps. Dionysius and the Holy Hierotheus», *Studia Patristica* VIII 2 = TU 93, Berlin 1966, 108-117, la parenté entre Jamblique et Denys, en particulier sur la συμπάθεια.

[25] παράδοσις : DN 585A, 592 B, 597 B, 640 D, 645A, 984 A, EP 9, 1105 D, 1108 A, 1113C.

[26] τριβή : DN 648 B, 684 B, τρίβω : EP 7, 1080 D, διατριβή : MT 997 B, γυμνασία : DN 648 B.

par sa puissance et non par la sagesse humaine, fait adhérer aux réalités ou aux mystères révélés dans la théologie[27].

C'est au terme de ces trois moments de la réception de l'Écriture, de la recherche et de la vision de son sens, et de l'inspiration divine que Denys dit de Hiérothée que «*non seulement il connaissait, mais également il pâtissait les choses divines*». Or ce pâtir est immédiatement expliqué comme une sympathie. L'union mystique qui ne s'enseigne pas et la foi sont accomplies par la sympathie[28] envers celles-ci (πρὸς αὐτά), c'est-à-dire envers les choses divines, d'une manière parfaite. De même que c'était la «puissance» de l'Esprit (DN 585 B) qui opérait l'union avec les réalités ineffables et inconnaissables (τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις), de même c'est la sympathie avec les «choses divines» (τὰ θεῖα) qui rend parfaite la foi et l'union avec elles.

Pour mieux exprimer l'union, Denys emploie des termes composés du préfixe συν- : συνάπτεσθαι : «être conjoint, uni, adhérer à», et συμπάθει : «souffrir avec», d'où «sympathie». «Toucher», «être affecté» ou «souffrir» sont des sensations ou des passions qui ne sont pas de l'ordre de la rationalité ou du discours. C'est cette immédiateté qui seule peut correspondre à l'union avec l'Un, le discours ou la science étant encore de l'ordre de la multiplicité et de la médiation.

Enfin, par suite de cette sympathie, Hiérothée «a été rendu parfait par une mystérieuse union et foi en ces choses qu'on ne peut enseigner (πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν)».

---

[27] Cf. DN 585 B.

[28] La sympathie intervient dans la divination, comme Jamblique le montre dans le *De Mysteriis* (II, 15-16) : «Les dieux font signe par l'intermédiaire de la nature qui est à leur service pour la production des phénomènes, la nature en général et celle des êtres particuliers, ou par les démons générateurs» (133, 10 55). Ces démons revèlent symboliquement l'intention du dieu. «En outre l'union et la sympathie du tout (καὶ ἡ ἕνωσις δὲ καὶ ἡ συμπάθεια τοῦ παντός), le mouvement simultané, comme en un seul être, des parties les plus éloignées, comme si elles étaient voisines, font descendre des dieux sur les hommes la procession de ces signes (τὴν τῶν σημείων τούτων πομπὴν ἐκ θεῶν ἀνθρώποις καταπέμπει), qui se manifeste aux hommes d'abord par le ciel, puis par l'air, avec le plus d'éclat possible» (137, 20 – 185, 5). Ce passage de Jamblique est cité par K. Reinhardt dans son chapitre sur *Posidonius et Jamblique* pour montrer que l'unité organique du tout permet la communication des signes. Cf. K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, Munich 1926, p. 252-256. On retrouve la même idée de l'univers comme un «tout sympathique» (συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἕν) chez PLOTIN, *Enn.* IV 4 [28] 32, 13 (Bréhier, p. 137-138). Cette sympathie qui existe entre toutes choses comme entre les parties d'un animal unique, comme l'univers, est renforcée par la similitude du patient et de l'agent : «Quand le patient est semblable à l'agent, il subit une influence qui n'est pas étrangère à sa nature ; quand il ne lui est pas semblable, la passion qu'il subit lui est étrangère, et il n'est pas porté à la subir» (l. 23-25, p. 138). — En *Enn.* IV 4 [28] 40, 1-5, Plotin reconnaît à la sympathie une puissance magique : «Comment expliquer les charmes de la magie ? Par la sympathie… La vraie magie c'est "l'Amitié et la Dispute" qui sont dans l'Univers». En *Enn.* IV 4 [28] 41, 1-3, il affirme que «la prière produit ses effets, par ce qu'une partie de l'univers est en sympathie avec une autre partie comme dans la corde tendue (d'une lyre) où la vibration venue d'en bas se propage jusqu'en haut» (Bréhier, p. 149).

L'allusion à l'*Épître aux Hébreux* (5, 8-9) est claire. Le Christ «tout Fils qu'il était, il apprit de ce qu'il souffrit l'obéissance ; après avoir été rendu parfait il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent, principe de salut éternel». Nous avons la même séquence παθεῖν-μαθεῖν-τελέσθῆναι que dans les tragiques grecs[29] et l'*Épître aux Hébreux* (5, 8).

C. *NOMS DIVINS* III

1. DN III, 1, 680 B : Union et prière

Le préalable de l'initiation est la prière[30] qui est la condition requise pour l'union divine :

---

[29] Chez les tragiques grecs, il n'y a pas d'opposition entre la connaissance et la souffrance, bien au contraire, la souffrance est un moyen de connaissance. Le chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle fait l'éloge de Zeus en ces termes : τὸν φρονεῖν βοτοὺς ὁδώσαντα τῷ πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν : «il a ouvert aux hommes les voies de la prudence en leur donnant pour loi : souffrir pour comprendre» (176-177). *«Être instruit par la souffrance»* est la grande leçon de la tragédie d'Eschyle et le chœur des Euménides répétera encore : «il est bon d'apprendre à être sage à l'école de la douleur» (*Euménides* 519-520). «Souffrir pour comprendre» est la loi de la condition humaine, la voie pour atteindre la sagesse que les dieux tracent aux hommes. La souffrance humaine est référée par Eschyle à une intention divine qui n'est pas seulement jalousie ni vengeance, mais aussi «violence bienfaisante (χάρις βίαιος)» (*Agamemnon* 182-183). Inversement l'Ecclésiaste dit : *«en augmentant la sagesse, on augmente la peine et qui accroît sa connaissance, accroît sa douleur»* (Qo 1, 18). Ce n'est plus la souffrance qui engendre la connaissance, mais l'accroissement de la connaissance qui accroît la douleur. Le pessimisme de Qohélet pour qui la connaissance n'est pas source de bonheur mais de douleur est un courant particulier de la littérature sapientiale juive. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux,* après Philon, reprendra l'idée des Tragiques grecs d'une école de la souffrance. Il dit du Christ : L*e Christ «apprit de ce qu' il a pâti l'obéissance»* (καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν – He 5, 8). L'expérience de la souffrance éducatrice dans l'Ancien Testament est sous-jacente à ce texte (cf. J. COSTE, «Notion grecque et notion biblique de la souffrance éducatrice (à propos d'*Hébreux V, 8*)», RSR 43 (1955) 481-523). Israël *apprend* à travers tous ses maux que Yahvé est Dieu (Ez 13, 14) et il revient vers lui (Ps 78, 34 ; Jr 31, 18). De même l'expérience du prophète Jérémie est celle des *anawim* qui se laissent instruire par la souffrance. On retrouve la même idée dans tant de «psaumes de pauvres» : «Il est bon pour moi d'avoir été *éprouvé ('unnêtî),* afin que j'*apprenne* tes préceptes». (Ps 118, 71). L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* a pu être influencé par l'usage de l'expression ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν chez Philon, bien que le sens soit très différent. La christologie de l'*Epître aux Hébreux* ne peut laisser place à l'idée d'une vertu acquise chez le Christ, ce qui supposerait un état d'imperfection initiale. Le Christ apprend par la souffrance et il est rendu parfait (καὶ τελειωθείς) (5, 9) par elle. Le terme τελείωσις évoque dans la LXX (cf. Ex 29, Lv 8) la consécration sacerdotale et, dans l'*Épître aux Hébreux,* la τελείωσις du Christ va de pair avec la proclamation, au verset suivant (5, 10) de son sacerdoce de Grand Prêtre «à la manière de Melchisédek. La référence à He 5, 8 se trouve dans la scholie de Jean de Scythopolis ou de Maxime à la phrase de Denys dans les *Noms divins* (DN 648 B), sur son maître Hiérothée.

[30] Sur le sens de la prière dans le *Corpus dionysiacum*, voir DN 593 D ; 680 C ; CH 121 A ; EH 373 B ; 396 A ; 425 B ; 428 C ; 473 A ; 556 C ; 557 B ; 560 A ; 561 A ; 561 C ; 564 A ; 564 D ; MT 997 A ; 1017 A ; EP 8, 1097 C ; W. VÖLKER, *Kontemplation*, p. 67ss. Cf. É. DES PLACES, «Sur les degrés de la prière», *Gregorianum* XLI (1960), p. 272 et n. 6 et A.J. FESTUGIÈRE, «Proclus et la relation traditionnelle» (*Mélanges Piganiol,* 1966), *Études de philosophie grecque,* Paris, 1971, pp. 575-784..

> Car c'est vers elle (la Trinité), comme Principe du Bien, qu'il nous faut d'abord nous élever par la prière, et, en nous approchant davantage d'elle, recevoir en cela l'initiation des dons parfaitement bons qui sont établis autour d'elle[31]. Car si elle est présente à tout (être), tout (être) par contre n'est pas présent à elle ; mais lorsque nous l'invoquons par de très pures prières avec un intellect limpide et avec les dispositions (requises) pour l'union divine (καὶ τῇ πρὸς θείαν ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι), alors nous aussi lui sommes présents, car elle n'est pas présente en un lieu pour être absente d'un autre lieu ou pour passer de l'un à l'autre ; mais dire qu'elle est dans tous les étants, c'est rester en deçà de cette infinité qui est au-dessus de tout et embrasse tout.

La prière ne change pas Dieu, mais les hommes. Ainsi, pour Denys, Dieu est toujours présent, mais les hommes ne sont pas toujours présents à Dieu et c'est par la prière qu'ils se rendent présents à Dieu. Mais la prière ne suffit pas, il faut encore qu'elle soit faite avec un «intellect limpide» ou, comme dira Origène, «avec un cœur pur». Un «intellect saint et limpide» (ἀνεπιθολώτῳ νῷ) est requis à la fois pour l'explication des unions et des distinctions divines (DN 645 A) et pour la pureté de la prière[32] (DN 680 B).

Cette nécessité de la prière avait déjà été affirmée par les néoplatoniciens et les chrétiens.

1.1. Nécessité de la prière

1.1.1. Pour les Néoplatoniciens

Le néoplatonicien Jamblique enseignait que la prière n'affecte pas les dieux, mais plutôt ceux qui prient :

> Après avoir dit les intellects purs inflexibles et non mêlés à du sensible, tu demandes encore avec plus d'hésitation «s'il faut les prier».
>
> Pour moi, je vais jusqu'à penser qu'il n'en faut pas prier d'autres. Car ce qui en nous est divin, intelligent et un, ou, si tu préfères l'appeler ainsi, intelligible, s'éveille alors manifestement dans la prière (Τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἕν, ἢ εἰ νοητὸν αὐτὸ καλεῖν ἐθέλοις, ἐγείρεται τότε ἐναργῶς ἐν ταῖς εὐχαῖς) ; en s'éveillant *cet élément aspire supérieurement à l'élément semblable et s'unit à la perfection en soi* (ἐγειρόμενον δὲ ἐφίεται τοῦ ὁμοίου διαφερόντως καὶ συνάπτεται πρὸς αὐτοτελειότητα)...
>
> Mais les litanies[33], à ce que tu dis, n'admettent pas d'être adressées à la pureté de l'intellect. En aucune façon ; par le fait même en effet que nous sommes en puissance, en pureté et sous tous les rapports inférieurs aux

[31] τὰ περὶ αὐτῇ : Cette expression se trouve déjà dans les *Discours Théologiques* de Grégoire de Nazianze (*Or.* 38, 7 ; SC 358, p. 116, l. 8-9 grec ; PG 36, 317 B). Les noms divins ne qualifient pas la Trinité inaccessible et incognoscible, mais désignent «ce qui est autour d'elle», dit Denys, ou «ce qui environne l'essence», disent les Cappadociens.

[32] Voir R. ROQUES, «Le primat du transcendant dans la purification de l'intelligence selon le pseudo-Denys», *RAM* 23 (1947) 142-170.

[33] Λιτανεία désigne la prière cultuelle ; εὐχή la prière philosophique (cf. M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion,* II 2, 1961, p. 447).

> dieux, il est on ne peut plus à propos de les supplier avec instances. Car la conscience de notre néant (Ἡ μὲν γὰρ συναίσθησις τῆς περὶ ἑαυτοὺς οὐδενείας), dès qu'on nous juge en nous comparant aux dieux, nous fait nous tourner naturellement vers la prière ; et par la supplication, nous nous élevons bientôt jusqu'à l'être que nous supplions, *nous nous rendons semblables à lui par sa fréquentation continuelle, et de notre imperfection nous arrivons peu à peu à la perfection divine*[34].

La prière est un «éveil» de ce qui est «divin, intelligent et un» en nous et c'est «cet élément (qui) aspire supérieurement à l'élément semblable». Le but de la prière est d'unir le semblable au semblable, c'est-à-dire le divin (θεῖον) en nous aux dieux.

Chez Proclus, il faut distinguer, selon Trouillard[35], ce que celui-ci nomme la *prière ontologique* et la *prière théurgique.* La première est un recueillement en soi et une communication avec le divin :

> Celui qui prie au sujet de quoi que ce soit devra d'abord rendre grâce aux dieux de ce qu'il a reçu d'eux ce pouvoir de se convertir vers eux, et de ce qu'en tous les domaines autres que la prière, le bien vient de la prière, tandis qu'en la prière, il lui vient d'elle-même. Celle-ci n'aura donc nul besoin d'une autre prière, puisqu'elle recueille en elle-même tout bien et donne communication avec le divin (*In Tim.* I, 216, 28 - 217, 3).

Cette conversion à soi est en même temps une réintégration dans l'Un :

> La forme finale de la prière est l'unité qui établit l'un de l'âme dans l'un même des dieux. Grâce à quoi nous n'appartenons plus à nous-mêmes, mais aux dieux, parce que nous demeurons dans la lumière divine et sommes enveloppés dans son cycle. Tel est le sommet de la prière véritable, rejoindre par la conversion la manence initiale, réintégrer dans l'un ce qui procède de l'un des dieux, recueillir la lumière qui est en nous dans la lumière des dieux (*In Tim.* I, 211, 24-31).

N'était-ce pas déjà la prière de Plotin qui, sur son lit de mort, «s'efforçait de faire remonter le divin qui est en nous vers le divin qui est dans le Tout» (τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον) ?[36]

---

[34] JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte,* I, 15, 46.13ss, texte établi et traduit par É. des Places, CUF, Paris 1989, p. 65 ; voir aussi I, 12, 42. 2-5 (p. 62-63 des Places) ; I, 13, 43, 1-15 (p. 63 des Places) ; V, 26, 237.16 à 238, 6 (p. 181 des Places).

[35] Cf. J. TROUILLARD, *L'Un et l'Âme selon Proclus,* Paris 1972, p. 178-179.

[36] Cf. PORPHYRE, *Vie de Plotin,* (2, l. 26-27), *t. II, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaires, notes complémentaires et bibliographie,* par L. Brisson et alii, Paris 1992, p. 135 et, *ibid.*, J. PÉPIN, «La dernière parole de Plotin (VP 2. 23-27)», p. 355-383. J. Pépin discute longuement la variante τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν choisie par P. Henry («La dernière parole de Plotin», SCO 2 (1953) 116-120) ainsi que les positions de H. Harder (1938) et J. Igal («Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino», CFC 4 (1972) 441-462). Selon J. Pépin, la dernière parole de Plotin doit être entendue dans le sens du rapprochement de l'âme intellectuelle et de l'Âme de l'Univers : «Qui ne voit que ce sont là justement les deux extrêmes entre lesquels se tend la préoccupation de Plotin mourant, "le divin qui est en nous" et "le divin qui est dans le tout" ?» (*op. cit.*, p. 370). Il s'agit pour l'âme particulière, au

La seconde, *la prière théurgique,* est une invocation et un retour vers la divinité en général ou vers tel dieu en particulier à travers les symboles et les chiffres (συνθήματα) de sa présence qu'il a semés dans la nature.

Toute activité doit commencer par l'invocation des dieux. C'est pourquoi Proclus, dans son *Commentaire sur le Timée* (I, 206, 28-207, 2), dit :

> Avant de mettre la main à l'ensemble de son exposé, il (Timée) se tourne vers l'invocation des dieux et la prière, imitant en cela aussi le Créateur de l'Univers, dont on dit que, avant toute son œuvre démiurgique, il entre dans le temple oraculaire de la Nuit, s'y remplit des desseins des dieux, y reçoit les principes de la création et, s'il est permis de parler ainsi, résout toutes les difficultés, et en particulier invoque aussi son père (*scil.* Kronos) pour qu'il l'assiste dans son œuvre démiurgique.

Après avoir cité la prière à la Nuit «dans le poème du théologien»[37] Orphée, Proclus cite «le philosophe Porphyre (qui) fait une distinction entre ceux qui ont admis la prière et ceux qui l'ont refusée» et présente des «opinions diverses sur ce point». Les principales objections contre l'utilité de la prière sont l'incroyance dans la Providence ou la croyance dans le déterminisme du monde qui ne laisse pas de place à la contingence. Porphyre répond à ces objections par une belle apologie de la prière en donnant différentes raisons de son utilité :

> La prière convient principalement aux vertueux, pour deux raisons : elle est une union avec le divin, or le semblable aime de s'unir avec son semblable, et le vertueux est celui qui ressemble le plus aux dieux ; comme ceux qui s'attachent à la vertu sont «en prison»[38] et clôturés par le corps comme par un cachot, ils ont besoin de prier les dieux au sujet du passage hors d'ici-bas. De même que les enfants qui ont été séparés de leurs parents, il nous convient de prier au sujet du retour auprès de nos vrais parents, les dieux. Ceux qui refusent de prier sont, à coup sûr, comme des êtres sans père ni mère. Dans tous les peuples, ceux qui l'ont emporté en sagesse ont été zélés à prier, chez les Indiens les Brahmanes, chez les Perses les Mages, chez les Grecs ceux qui ont été les meilleurs théologiens, qui aussi bien ont fondé les cultes d'initiations et de mystères ; quant aux Chaldéens, non seulement ils ont rendu un culte à la divinité en général, mais ils ont même adoré, en la nommant déesse, la propre Vertu des Dieux (ἀρετὴ τῶν θεῶν), tant s'en faut qu'à cause de la vertu ils aient méprisé les rites sacrés. Par là-dessus, comme nous sommes

---

moment de la mort, dernier combat, de remonter (ἀνάγειν) par la philosophie. Cette remontée eschatologique de l'âme est une réintégration : la «réintégration de notre âme dans l'Âme universelle peut être dite "la remontée du divin qui est en nous vers le divin qui est dans le Tout"» (*op. cit.*, p. 380-381).

[37] *Orphicorum fr.* 164-165 K.

[38] PLATON, *Phédon* 62 b.

> une partie du Tout, c'est de se tourner vers le Tout qui nous assure notre salut[39].

J'ai cité longuement ce texte de Proclus, qui résume la pensée de Porphyre sur la prière, car il tend à montrer l'universalité de la prière dans le monde de l'Antiquité tardive, qu'il s'agisse des Grecs, des Perses ou des Indiens, peuples dont la sagesse était connue par les Grecs.

1.1.2. Pour les Chrétiens

L'apologie de la prière se retrouve chez Origène[40] et chez d'autres Pères de l'Église. Dans son Περὶ εὐχῆς, Origène expose d'abord les objections contre la prière (§ 5) : la prescience de Dieu, la prédestination qui rend la prière inutile, le déterminisme dès le sein maternel –, et apporte ensuite les réponses suivantes (§ 6) : «l'être qui obéit à un mouvement propre (αὐτοκίνητος), par définition libre, est un être nécessairement doué de raison» et «la prévision divine fait simplement que nos actes libres s'harmonisent utilement avec l'ensemble de l'univers» ; la prescience de Dieu tient compte de la prière des hommes et l'on peut même prier pour changer le cours des astres (§ 7).

Mais la prière suppose des conditions ou des dispositions. Ainsi, «il n'est pas possible de comprendre l'exigence de la prière sans la pureté du cœur» (§ 8). Il y a des moyens pour prier comme il faut «et d'abord, celui qui s'adonne à la prière s'y dispose en se mettant en la présence de Dieu, il lui parle comme à quelqu'un qui est là et qui l'écoute» (§ 8), «il faut se désencombrer l'esprit, au moment de la prière, de toute préoccupation étrangère ou qui ne se rapporte pas à la prière» (§ 9) et il faut écarter tout murmure contre Dieu (§ 10). L'orant est assisté par les anges, les saints et le Christ lui-même (§ 13). Enfin il y a quatre formes de prière principales chez saint Paul[41] : la prière de supplication, d'intercession et d'action de grâces. Les prières de supplication et d'intercession sont donc recommandées et puissantes.

Quant à Denys, il débute trois de ses quatre traités par une prière où les termes qu'il emploie nous disent ce qu'il entend par «prière».

---

[39] PROCLUS, *In Timaeum* II [prooemium], Diehl, t. I, p. 208, 7-25 ; (A. J. FESTUGIÈRE, *Commentaire sur le Timée,* Tome second, *Prologue,* trad. et notes, Paris 1967, p. 28-29). Ce texte de Proclus indique la vision que les Grecs avaient de la sagesse des barbares, cf. A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares,* trad. franç., coll. *Folio-Histoire,* Paris 1991.

[40] ORIGENES, Περὶ εὐχῆς, ed. KOETSCHAU, II, 295-403 ; ORIGÈNE, *La Prière,* trad. franç. dans la collection «Les Pères dans la foi», introd., trad. et notes par A. G. HAMMAN, Paris 1977. Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique,* 123, 11 ss.

[41] «Je recommande donc avant tout d'adresser des supplication, des intercessions, de prières, des actions de grâces (Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας)» (I Tim 2, 1).

C'est à Jésus qu'il adresse sa prière, dans *La Hiérarchie céleste*, car Jésus est Principe de toute illumination :

> C'est pourquoi, invoquant Jésus, Lumière du Père, *«la vraie Lumière, celle qui éclaire tout homme venant ici-bas»* (Jn 1, 9), par quoi nous avons reçu accès au Père, principe de toute lumière, levons les yeux, autant qu'il est en notre pouvoir, jusqu'à ces illuminations provenant des très saintes Écritures (CH I, 1-120 B).

La prière est l'élévation des yeux de l'âme «jusqu'aux illuminations venant des saintes Écritures». Ceci est le mouvement même de l'union de l'intellect qui s'élance vers le Rayon suressentiel.

Et c'est encore par une prière à Jésus, Principe de toute la hiérarchie, que commence la *Hiérarchie ecclésiastique* :

> Que Jésus lui-même, Intelligence parfaitement théarchique et suressentielle, Principe et substance même de toute hiérarchie, de toute sanctification, de toute opération divines, Puissance souverainement théarchique, illumine de façon tout ensemble plus claire et plus intellectuelle les essences bienheureuses qui nous dépassent et qu'il les assimile, autant qu'il est possible, à sa propre lumière (EH I, 1, 372 A).

La prière est ici une demande d'illumination : que Jésus «illumine» les esprits et «qu'il les assimile, autant qu'il est possible, à sa propre lumière».

Mais c'est par une invocation de la Trinité que s'ouvre la *Théologie mystique* :

> Trinité suressentielle, plus que divine et plus que bonne, toi qui veilles sur la divine sagesse des chrétiens, dirige-nous vers la plus haute cime plus qu'inconnaissable et plus que lumineuse des Oracles mystiques (MT I, 1, 987 B).

Seule la Trinité peut conduire les chrétiens jusqu'à cette inconnaissance au-delà de la connaissance des Oracles mystiques. Seul Dieu peut nous conduire à Dieu. Et c'est par la prière que nous nous rendons présents à la Trinité.

1.2. Présence de Dieu et présence à Dieu

La disposition principale pour l'union divine est la présence à Dieu par la prière. C'est en effet par la prière que l'âme se rend présente à Dieu «car, si (la Trinité) est présente à tout (être), tout (être) par contre n'est pas présent à elle» (DN 680 B). La présence de Dieu n'est pas une apparition soudaine de Dieu comme dans le *Traité* 38 de Plotin. Denys ne définit à aucun moment l'extase comme une apparition divine qui ravit subitement[42] l'âme, comme c'est le cas dans l'extase plotinienne :

---

[42] Le terme ἐξαίφνης apparaît, chez Denys, à propos de l'image de l'étincelle de feu qui jaillit du frottement (CH 329 C) et à propos de l'incarnation du Christ (EP III, 1069 B), dont le «mystère» était resté «caché» et qui s'est «manifesté», comme le dit l'*Épître*

> Et lorsque l'âme a la chance de le rencontrer, lorsqu'il vient à elle, mieux encore *lorsqu'il lui apparaît, présent, lorsqu'elle se détourne de toute autre présence,* s'étant préparée elle-même pour être la plus belle possible et qu'elle est parvenue ainsi à la ressemblance avec lui..., le voyant *soudainement* (ἐξαίφνης) apparaître en elle (car il n'y a plus rien entre eux et ils ne sont plus deux, mais tous deux sont un : en effet, tu ne peux plus les distinguer, aussi longtemps qu'il est là : l'image de cela, ce sont les amants et les aimés d'ici-bas qui voudraient bien se fondre ensemble), alors l'âme n'a plus conscience de son corps, ni qu'elle se trouve en ce corps et elle ne dit plus qu'elle est quelque chose d'autre que lui... (*Enn.*, VI 7 [38] 34, 8)[43].

L'attente est récompensée par la venue divine : la présence pure envahit l'âme comme la lumière de l'aurore qui «surgit tout à coup (ἐξαίφνης), seule et pure». Il ne faut pas chercher d'où elle vient, car elle ne vient de nulle part et ne va nulle part. Il faut attendre qu'elle paraisse, comme l'œil attend le lever de l'aurore. «Mais si elle vient, c'est sans venir, car elle était déjà là, avant toute autre chose, avant même que ne vienne la pensée» (cf. *Enn.* V 5 [32] 7, 33). Venir sans venir, de l'extérieur ou de l'intérieur : ces paradoxes de la présence sont relatifs à l'esprit humain et non au Bien qui est toujours là :

> Il n'a pas besoin de venir pour être présent. S'il n'est pas présent, c'est que tu t'es éloigné de Lui. S'éloigner, ce n'est pas le quitter pour aller ailleurs : car il est là ; mais c'est, alors qu'il est toujours présent, se détourner de lui (*Enn.* VI 5 [23] 12, 13).

Cette page de Plotin résonne jusque dans les *Confessions* de saint Augustin : «Tu étais avec moi, mais moi, je n'étais pas avec Toi»[44].

La présence de Dieu est immuable, c'est l'homme qui s'éloigne ou se rapproche de lui, tombe ou s'élève, se détourne ou se retourne vers lui. Les mouvements de proximité ou d'éloignement de Dieu sont des mouvements de l'âme humaine dont les deux modèles spatiaux sont l'élévation vers le haut ou la chute vers le bas ou, comme nous le verrons plus loin, le rapprochement ou l'éloignement du centre du cercle.

La présence de Dieu est omniprésente (DN 680 B). Denys ne reprend pas, à propos de la présence divine, la question, si débattue dans le néoplatonisme, de la présence des incorporels dans un lieu pour montrer la contradiction des termes, mais il l'aborde par l'aspect de l'infini.

---

aux Romains (16,26), à la fin des temps. Denys fait allusion à la parole du prophète Malachie (3,1) : «Soudain (ἐξαίφνης) le Seigneur que vous cherchez entrera dans son temple». Voir aussi : E. MOUTSOPOULOS, «La fonction catalytique de l' ἐξαίφνης chez Denys», *Premier congrès international Denys l'Aréopagite (Athènes, 29 juin-2 juillet 1993) Actes,* Athènes 1995, pp. 9-16.

[43] PLOTIN, *Traité 38,* par Pierre Hadot, p. 171.

[44] AUGUSTIN, *Conf.* X, 27, 38.

L'omniprésence divine est celle de «cette infinité qui est au-dessus de tout», par sa transcendance, «et qui englobe tout», par son infinité.

Thomas d'Aquin parlera de la «présence d'immensité». Il n'est pas question ici de «présence de grâce», bien que le mouvement des êtres spirituels soit précisément, dans le christianisme, de l'ordre de la grâce.

D. *NOMS DIVINS* IV : L'ÉROS ET L'UNION INCONNAISSABLE

Il n'y a qu'un texte, dans le chapitre IV où apparaît le terme ἕνωσις à propos de l'éros :

> Il faut savoir, selon la droite raison, que nous utilisons les caractères, les syllabes, les mots, les écrits et les paroles, à cause de nos sens, en sorte que, lorsque notre âme tend par ses opérations intellectives vers les intelligibles (ἡ ψυχὴ ταῖς νοεραῖς ἐνεργείαις ἐπὶ τὰ νοητὰ κινεῖται), et les sensibles et les sensations (deviennent) superflus, comme (le deviennent) les puissances intellectives lorsque l'âme devenant déiforme, grâce à l'union inconnaissable, saisit les rayons de la lumière inaccessible[45] par des intuitions aveugles (ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γενομένη δι'ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλει ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς). Chaque fois que l'intellect, au moyen des sensibles, s'efforce de monter vers les intellections contemplatives (Ὅταν δὲ ὁ νοῦς διὰ τῶν αἰσθητῶν ἀνακινεῖσθαι σπεύδει πρὸς θεωρητικὰς νοήσεις), la préférence revient assurément aux plus claires entre les transpositions des sensations, aux raisons les plus évidentes et aux visibles les plus distincts. Ainsi, quand les objets des sens sont indistincts, (les sens) eux-mêmes ne pourront pas représenter, comme il faut, les sensibles à l'intelligence (DN IV, 11, 708 D).

1. Les intuitions aveugles de l'âme

Denys met en parallèle l'aspiration ou l'élan de l'âme, puis la montée de l'intellect et leur conséquences :

1. a) *Aspiration de l'âme, par ses opérations intellectives,*
   vers les intelligibles
   → b) les sensibles deviennent superflus.
2. a) *Saisie de l'âme déiforme, par des intuitions aveugles,*
   des rayons de la lumière inaccessible grâce *à l'union inconnaissable* (δι' ἑνώσεως ἀγνώστου)
   → b) les puissances intellectives deviennent superflues.
3. a) *Montée de l'intellect, par les sensibles,*
   vers les intellections contemplatives,
   → b) la préférence revient aux plus claires
   entre les transpositions des sensibles.

---

45 Cf. 1 Tm 6, 16 : φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, tandis qu'ici Denys écrit τοῦ ἀπροσίτου φωτός.

La discussion porte ici sur le bien-fondé de l'attribution du nom d'éros à Dieu : ce que Denys veut montrer, c'est la raison de sa «préférence» pour le nom d'éros à cause de sa plus grande «clarté» comme nom ou image de l'amour divin, clarté qui le rend préférable, malgré les critiques de ceux qui ne s'élèvent pas aux «intellections contemplatives».

Ici, comme dans le texte de DN I, 5, 593 B, c'est par les «intuitions» ou «saisies intellectuelles aveugles des rayons de la lumière inaccessible», que «l'âme devenant déiforme, grâce à l'union inconnaissable, saisit les rayons de la lumière inaccessible».

Pour comprendre ce que signifie cette «intuition» (ἐπιβολή), il faut revenir à Plotin et plus particulièrement à un passage de l'*Ennéade* VI 7 [38] 35 où le contexte est le même qu'au chapitre IV des *Noms divins* : il s'agit de l'éros.

2. L'intuition (ἐπιβολή) et l'intellect aimant (νοῦς ἐρῶν) chez Plotin

Dans le *Traité* 38 des *Ennéades*, Plotin distingue deux modes d'exercice ou «deux puissances» de l'intelligence ou – selon la traduction de Pierre Hadot[46] –, de l'Esprit (νοῦς) :

> Et à vrai dire l'Esprit lui-même, d'une part, possède la puissance pour penser grâce à laquelle il regarde ce qui est en lui-même, d'autre part, la puissance grâce à laquelle il entre en contact avec ce qui est au-delà de lui-même par une sorte de *toucher réceptif* (ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ). C'est selon cette seconde puissance que l'Esprit a commencé par être vision pure, puis voyant quelque chose, il est devenu sensé et il est devenu une chose une. Et la première puissance, c'est la contemplation qui appartient à l'Esprit en son état sensé. La seconde, c'est l'Esprit épris d'amour, lorsqu'il devient insensé parce qu'il est ivre de nectar. Alors il devient Esprit d'amour, s'épanouissant dans la jouissance, à cause de l'état de satiété dans lequel il se trouve. Et, pour lui, être ivre d'une telle ivresse, cela est bien meilleur qu'une gravité plus décente. (*Enn.* VI 7 [38] 35, 19-21 ss)[47].

Le νοῦς a deux pouvoirs qui correspondent à deux aspects du νοῦς : la θεωρία est le pouvoir et le but de l'intelligence sage ou de l'Esprit sensé, l'ivresse (μέθη), celui de l'intelligence aimante ou de l'Esprit d'amour.

---

[46] PLOTIN, *Les écrits de Plotin, Traité 38, Enn.*, VI, 7, Introduction, traduction, commentaire et notes par P. HADOT, Paris 1988, p. 174. J'emploierai la traduction de P. Hadot de νοῦς par «Esprit» en suivant son commentaire, comme la traduction de Bréhier de νοῦς par «Intelligence», en le citant.

[47] Καὶ τὸν νοῦν τοίνυν <δεῖ> τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὑτῷ βλέπει, τὴν δέ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ νοῦν ἕν ἐστι· καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δέ νοῦς ἐρῶν. Ὅταν γὰρ ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος, τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κορῷ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης.

La distinction du νοῦς ἔμφρων et du νοῦς ἐρῶν apparaît dans la troisième étape de l'ascension de l'âme (35, 1-45) où l'âme, dépouillée de toute forme et montant vers le bien, Beauté et source de la Beauté, dépasse l'Esprit. La pointe du commentaire de Pierre Hadot au *Traité 38* de Plotin est son affirmation que : «Plotin va montrer que l'âme dépasse l'Esprit avec l'Esprit»[48].

La première étape est l'arrivée de l'âme au «lieu intelligible» (τόπος νοητός) du VIe Livre de la *République* et du *9e Traité des Ennéades* de Plotin ; la seconde est constituée par la rencontre du Bien, l'oubli du corps et du «lieu» dans la conscience de n'être nulle part si ce n'est avec Lui et en Lui. — Je souligne en passant ces deux étapes du τόπος νοητός et de l'absence de localisation dans la rencontre du Bien, qui est le propre des incorporels selon Plotin et Porphyre[49], car nous les retrouverons (IIIe Partie) dans la *Théologie mystique* de Denys qui distingue le sommet du Sinaï, lieu des *logoi hypothetikoi,* et l'entrée dans la Ténèbre où toute forme et lieu s'évanouissent.

C'est alors, qu'au chapitre 35, Plotin prend la comparaison du visiteur (= l'âme) qui pénètre dans une maison emplie de merveilleuses statues (= les formes ou l'Esprit) devant lesquelles il est empli d'admiration ; mais, lorsque le maître de maison apparaît (35, 10), le visiteur abandonne la contemplation des statues et ne regarde plus que celui-ci (= l'Esprit ou le Bien). Selon l'interprétation de P. Hadot, les statues sont les formes et le visiteur, l'Esprit (νοῦς). Dans ce cas, c'est grâce à l'Esprit, brillant de la lumière du Bien, que l'âme parvient à la vision de la pure lumière qui est la vision du Bien : «La vision, remplissant les yeux de lumière, ne fait pas voir quelque chose d'autre par cette lumière, mais la lumière même est ce que l'on voit» (36, 19). La vision qui a un objet est la vision du maître de maison, c'est-à-dire du νοῦς, tandis que la vision sans objet est celle du Bien. L'âme s'élève alors de l'Esprit pensant au niveau de «l'Esprit aimant», que P. Hadot appelle «l'Esprit naissant», dont la vision est sans objet.

Les deux puissances[50] de l'Esprit sont aussi «deux moments de la genèse de l'Esprit». Selon P. Hadot, Plotin distingue un «état initial» et

---

[48] P. HADOT, *Les écrits de Plotin, Traité 38, Enn.* VI 7, p. 340.

[49] PLOTIN, *Enn.* III 6 [26] : *De l'impassibilité des incorporels* et PORPHYRE, *Sent.* 1 : «Tout corps est dans un lieu ; en revanche, aucun des incorporels en soi, en tant que tel, n'est dans un lieu», *Sent.* 3 : «les incorporels... ne sont pas localement présents», et *Sent.* 31.

[50] «L'Esprit en effet, dit Plotin, a deux puissances : par l'une, il est l'Esprit pensant (35, 20. 29. 31-32) qui contemple les formes qui sont en lui ; par l'autre il est l'Esprit aimant (35, 24-25) qui voit le Bien (35, 22 : il est vision pure sans objet ; 35, 32 : il voit le Bien par la puissance grâce à laquelle il pourra ensuite penser). Il ne faut pas comprendre cette vision du Bien comme la vision d'un objet quelconque, mais comme

un «état final» de l'intellect ou de l'Esprit ; l'état initial est celui de «l'Esprit naissant (ici l'Esprit aimant)» qui a une vision sans objet. Cette vision correspond à une sorte de toucher (ἐπιβολή) ou d'impression (παραδοχή) dans le contact (θίξις) et le toucher (ἐπαφή) avec le Bien[51]. Mais «l'état initial» est aussi «l'état final» par rapport à l'union au Bien. P. Hadot interprète cet état comme étant un état mystique. Le νοῦς ἔμφρων est l'Esprit sobre, tandis que le νοῦς ἐρῶν est l'Esprit ivre d'amour[52]. Ce sont deux «états» différents de l'Esprit et pas simplement deux «étapes» de la genèse de l'Esprit.

Enfin l'âme qui utilise l'Esprit pour rencontrer le Bien, son sommet coïncidant avec l'origine de l'Esprit naissant, s'unit au Bien, et, dans cet instant, elle perd la conscience de soi et est hors de soi et hors de tout lieu, dans une ivresse et une extase où la différence entre eux deux s'abolit.

Ce passage du *Traité 38* de Plotin est à l'arrière-plan du texte du chapitre VII des *Noms divins* que nous étudions plus loin. Bien qu'il ne fasse pas de distinction entre la fine pointe de l'intellect et le centre de l'âme ni entre deux étapes de la genèse de l'intellect, Denys est pourtant proche de Plotin, en tant qu'il distingue lui aussi deux états de l'intellect.

3. L'amour et l'union inconnaissable chez Denys

Cependant l'extase dionysienne n'est pas une «ivresse», ni l'intellect, un intellect aimant. Des métaphores sensibles, Denys ne retient que la lumière et la ténèbre, les autres sens spirituels n'interviennent pas dans la description de l'extase, et, malgré la place centrale de l'éros dans les *Noms divins,* ni le *Banquet* de Platon ou le *Cantique des Cantiques* n'ont été, comme tels, des modèles.

On peut alors se demander quelle est la place de l'amour dans l'union inconnaissable. Certes l'éros est dit dans ce même paragraphe 11 une «puissance unitive», mais au même titre, comme nous l'avons vu, que la

---

un toucher réceptif (*epibolé* et *paradoché*, 35, 21-22)» (P. HADOT, *Les écrits de Plotin, Traité 38,* p. 342).

[51] Cf. PLOTIN, *Enn.* V 3 [49] 10, 40-44 : «Il faut que l'être qui pense et ce qui est pensé présentent de la variété (ποικίλος). Sinon il n'y aura pas de pensée, mais seulement une sorte de contact et de toucher (θίξις καὶ ἐπαφή), silencieux et non intellectuel, antérieur à la pensée, toucher qui est propre à une réalité qui n'est pas encore produite comme Esprit, qui touche sans penser».

[52] «L'Esprit pensant est l'Esprit sensé (35, 24), on pourrait dire aussi l'Esprit sobre. L'Esprit non pensant au contraire, c'est l'Esprit insensé (35, 24-28), l'Esprit d'amour, "ivre de nectar", s'épanouissant (35, 26) dans la jouissance à cause de sa satiété (*koros*), c'est-à-dire de son ivresse, ivresse bien meilleure pour lui que la gravité. On entrevoit ici que l'Esprit naissant, qui est en contact immédiat avec le Bien, par un "toucher réceptif", qui "voit" le Bien en étant pure vision, se trouve dans un état que l'on peut qualifier de mystique, s'il est vrai que délire, extase, ivresse, jouissance, sont des attributs caractéristiques de cet état», P. HADOT, *Les écrits de Plotin, Traité 38,* p. 344.

Monade ou l'Hénade ou la Paix. L'éros dionysien n'est pas l'Éros platonicien fils de Poros et de Pénia, ni l'amour entre le Christ, Bien-Aimé de l'Église, dont la Bien-Aimée du *Cantique des Cantiques* est une figure, mais davantage l'éros dont parle Proclus dans son *Commentaire sur le premier Alcibiade :* l'amour qui, procédant du Beau, «convertit toutes choses et les unit à la nature du Beau» (ὁ δὲ ἐπιστρέφων πάντα καὶ συνάγων εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν) (*In Alc.* 52)[53]. Seul un éros qui vient de Dieu et retourne à Dieu, mouvant et emportant tout vers Dieu, peut être cette force unitive. Ce qui, en Dieu, provoque l'amour est sa Beauté ; Mais l'amour va au-delà de ce qu'il peut connaître de l'Aimé, et, alors même qu'il est attiré par sa Beauté, il s'élance vers lui et s'unit à lui dans une «union inconnaissable» où il ne sait plus rien du visage caché de l'Aimé. Peut-on dire que, pour Denys, l'amour va plus loin que la connaissance ? En ce sens, oui.

Mais Denys ne prend jamais l'image plotinienne des amants qui «ne sont plus deux, mais les deux ne font qu'un» (ἓν ἄμφω)[54], il parle plutôt de l'union du moine et de l'Un où le moine devient «un», c'est-à-dire «moine»[55]. Le moine trouve son être de moine dans la monade sacrée (πρὸς ἱερὰν μονάδα) et il s'unit à l'Un (πρὸς τὸ ἕν). «La vie du moine, dit René Roques, n'est pas seulement *une* ou *unie* (au sens passif et passé) ; elle est *unifiante* (ἑνοποιούσης [ζωῆς]) (EH 533 A). Ce mouvement d'unification active la fait s'unir à l'Un (πρὸς τὸ ἕν τ ἑνοποιεῖσθαι) (EH 533 D), s'élever vers la monade déifiante (εἰς θεοειδῆ μονάδα) (EH 533 A), vers la plus haute forme de la ressemblance divine (εἰς τὸ θεοειδέστατον ἀναγομένην) (EH 536 A). Mieux que tout autre, l'état monastique doit préparer à l'extase»[56]. Le modèle de l'extase n'est donc pas l'amour de deux amants, mais l'amour unifiant de l'Un, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, ou du Beau, dans les *Noms divins*.

Enfin, bien que l'amour meuve l'intellect vers Dieu, c'est l'intellect qui s'unit à Dieu dans l'union inconnaissable.

---

[53] PROCLUS, *In Alc.* (Segonds, I, p. 43).

[54] Cf. PLOTIN, *Enn.* VI 7 [38] 34, 13.

[55] «C'est pourquoi ce qui est parfaitement licite aux hommes du deuxième ordre est très souvent totalement interdit aux moines, car leur vie étant unifiée, c'est un devoir pour eux de ne faire qu'un avec l'Un, de s'unir à la sainte Unité, et d'imiter, autant qu'ils le peuvent sans sacrilège, la vie sacerdotale» (DN 533 D) (trad. de M. de Gandillac, p. 309).

[56] Cf. R. ROQUES, «Éléments de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite», in : *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, p. 310.

E. *NOMS DIVINS* V

Dans le chapitre V *Sur l'Être* des *Noms divins*, Denys pose la question non de l'union de l'âme à Dieu, mais des paradigmes ou idées en Dieu. L'*henosis* qui est ici envisagée est celle de tout dans l'Un : l'image du centre du cercle qui «contient» tous les rayons du cercle est l'image exemplaire de l'union de tout dans l'Un.

1. DN V, 1, 816 B : L'essence suressentielle dépasse l'union

Le chapitre V commence par une remarque qui rappelle le but (σκοπός) du discours théologique des *Noms divins* :

> Nous rappellerons seulement ceci : le but de notre discours n'est pas de manifester l'Essence suressentielle en tant qu'elle est suressentielle[57] – car cela est indicible, inconnaissable, totalement inexprimable *et dépasse l'union elle-même* (ἄρρητον γὰρ τοῦτο καὶ ἄγνωστόν ἐστι καὶ παντελῶς ἀνέκφαντον καὶ αὐτὴν τὴν ὑπεραῖρον ἕνωσιν) –, mais de célébrer la procession du Principe d'être théarchique, procession productrice d'être à l'égard de tous les étants (DN V, 1, 816 B).

C'est la seule indication que nous ayons dans tout le *Corpus dionysiacum* qui nous permette d'induire que l'union même au-delà de l'intellect n'atteint pas l'«Essence suressentielle» (οὐσία ὑπερούσιος), mais s'effectue au niveau des processions. Et l'on peut se demander si l'inconnaissance totale de l'Essence divine n'est pas également vraie ici-bas et dans l'au-delà, comme l'affirme Vladimir Lossky dans son livre sur la *Vision de Dieu*[58], bien que le point de vue eschatologique ne soit jamais envisagé en tant que tel par Pseudo-Denys.

L'union qui est envisagée dans ce chapitre est l'union sans confusion des paradigmes des choses avec «l'unique principe dont elles ont émané», comme les rayons du cercle sont unis dans le centre du cercle. L'image du centre du cercle où tous les rayons convergent est semblable à cette fleur de l'âme, chez Proclus, qui est le centre des puissances de l'âme.

---

[57] Denys rappelle ce qu'il avait dit au premier chapitre : la Déité est «suressentielle et cachée» (DN 588 A) et «ce qu'elle peut être en elle-même, selon son principe et son fondement, dépasse (toute) intelligence, toute essence et toute connaissance» (DN 645 A).

[58] V. LOSSKY, *La Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, p. 106 : «Avec Denys nous entrons dans le monde de la théologie proprement byzantine. Sa doctrine de la manifestation dynamique qui implique une distinction entre l'essence incognoscible et ses processions naturelles ou énergies (comme on les appellera, en adoptant ce terme employé par les Cappadociens, de préférence à celui de δυνάμεις propre à Denys) – cette distinction dionysienne servira de base dogmatique pour les enseignements sur la vision de Dieu dans la théologie ultérieure et surtout au XIVe siècle». Selon des théologiens orthodoxes modernes, comme Lossky, il n'y a pas de vision de l'Essence divine dans la vision de gloire, mais seulement vision des énergies divines.

2. DN V, 6, 820 C-821 A : L'union des lignes dans le centre du cercle

> Donc la plus-que-Bonté en soi, émettant d'abord le don de l'être lui-même, est célébrée par la première et la plus ancienne de ses participations : sont d'elle et en elle l'être même et les principes des étants, tous les étants, tout ce qui est maintenu dans l'être de quelque façon que ce soit, et cela d'une façon absolue, conjointe et unitaire (καὶ τοῦτο ἀσχέτως καὶ συνειλημμένως καὶ ἑνιαίως). Et en effet dans l'unité (ἐν μονάδι) tout nombre préexiste selon la forme de l'Un (ἑνοειδῶς) et l'unité contient en soi tout nombre d'une façon singulière (μοναχῶς) et tout nombre est unifié dans l'unité et, dans la mesure où il sort de l'unité, dans cette mesure, il se divise et se multiplie. Et, dans le centre toutes les lignes du cercle subsistent ensemble selon une seule union (κατὰ μίαν ἕνωσιν) et le point possède en soi toutes les lignes droites unies, sous la forme de l'Un (ἑνοειδῶς ἡνωμένας), les unes avec les autres et avec l'unique principe dont elles ont émané. Et dans le centre lui-même, elles ne font absolument plus qu'un (παντελῶς ἥνωνται). Si elles s'en écartent un peu, elles se distinguent un peu aussi. Si elles s'en éloignent davantage, (elles se distinguent) davantage, et, en un mot, plus elles sont près du centre, plus elles sont unies (ἥνωνται) au centre et entre elles et, plus (elles s')en (écartent), plus aussi elles s'écartent les unes des autres.

Le premier don de la Bonté est l'être et l'être est «la plus ancienne de ses participations». En effet la plus-que-Bonté en soi (αὐτοϋπεραγαθότης) émet d'abord le don de l'être (τὴν τοῦ αὐτὸ εἶναι δωρεάν) lui-même, puis tout ce qui vient d'elle et est en elle (ἐξ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ), selon toute une hiérarchie de l'être :

1. l'être même (καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι)
2. et les principes des étants (καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαί)
3. tous les étants (καὶ τὰ ὄντα πάντα)
4. tout ce qui est maintenu dans l'être de quelque façon que ce soit (καὶ τὰ ὁποσοῦν τῷ εἶναι διακρατούμενα).

Denys fait donc une différence ontico-ontologique entre l'être et les étants[59], les «principes des étants» définissant les étants dans leur particularité ; quant à «tout ce qui est maintenu dans l'être de quelque façon que ce soit», ce «tout» englobe aussi bien les qualités que les accidents. Denys dit que tout cela vient de l'être et est contenu dans l'être «d'une manière unitaire» (ἑνιαίως). Les verbes qui expriment cette inhérence sont : être contenu, préexister et subsister ensemble (συνυφίστημι, προϋφίστημι, πρόειμι), et les adverbes qui expriment le mode de cette inhérence sont : ἀσχέτως καὶ ἑνιαίως καὶ συνειλημμένως, ἑνοειδῶς, μοναχῶς.

Nous avons longuement développé cet exemple dans le chapitre sur la participation[60] et nous n'y reviendrons pas, ce que nous voulons retenir

[59] Voir supra, p. 91 et note 27.
[60] Cf. Ie Partie, chapitre III. *La Participation*, p. 91.

c'est la correspondance entre l'éloignement ou la proximité par rapport au centre du cercle et l'écartement ou la proximité des rayons entre eux.

3. DN V, 7, 821 B-C : L'union sans confusion des logoi

> Bien plus, dans l'universelle nature de l'univers, toutes les raisons de la nature de chaque être sont comprises selon une seule union sans confusion[61] (κατὰ μίαν ἀσύγχυτον ἕνωσιν) et, dans l'âme, d'une manière uniforme (μονοειδῶς), les puissances qui pourvoient à tous les besoins particuliers du corps tout entier. Donc il n'y a rien d'absurde, en remontant des images obscures à la Cause de tout, à contempler avec des yeux supramondains tout dans la Cause de tout, et les contraires, d'une manière uniforme et unifiée (μονοειδῶς καὶ ἡνωμένως) ; elle est, en effet, le Principe des étants duquel (vient) aussi l'être lui-même et tous les étants de quelque façon qu'ils soient, tout principe, toute limite, toute vie, toute immortalité, toute sagesse, tout ordre, toute harmonie toute puissance, toute garde, toute solidité, toute distribution, toute intelligence, toute raison, toute sensation, toute propriété, tout repos, tout mouvement, toute union, tout mélange, toute amitié, toute adaptation, toute distinction, toute définition et toutes les autres choses qui, étant par l'être, caractérisent tous les étants.

Il y a deux «centres» où se produit l'union sans confusion, la nature et l'âme. Dans un cas, il s'agit des *logoi* de la nature, dans l'autre, des puissances de l'âme.

3.1. Qu'est-ce que cette «union sans confusion» ?

3.1.1. Les Stoïciens

Les Stoïciens distinguaient deux sortes de mélanges : la fusion (σύγχυσις) et la juxtaposition (παράθεσις)[62]. Dans la σύγχυσις, les composants se modifient réciproquement et forment une unité nouvelle qui est indissoluble. Dans la παράθεσις, les composants restent juxtaposés, sans se modifier réciproquement, et ils peuvent être séparés sans être détruits.

L'union de l'âme et du corps transcende cette opposition parce que l'âme et le corps sont de substances différentes : ils forment une unité aussi étroite que celle qui résulte d'une fusion et pourtant ils sont aussi facilement séparables que les éléments d'une juxtaposition. Au contraire, dans la définition de l'homme comme animal raisonnable, les parties de l'essence sont si étroitement fusionnées que la disparition de l'un des éléments entraîne la disparition de l'unité qu'ils constituent ensemble. Il

---

[61] ἀσύγχυτος ἕνωσις : cf. DN 949 C.

[62] Sur la fusion (σύγχυσις) et la juxtaposition (παράθεσις), voir P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* t. I, p. 109. Sur la doctrine stoïcienne des mélanges, voir le *De mixtione* d'Alexandre d'Aphrodise (cf. R.B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on stoics Physics. A study of De Mixtione,* Leiden, 1976).

y a donc, dans l'essence de l'homme, σύγχυσις entre le genre et la différence.

3.1.2. Proclus

C'est à propos de l'union des hénades entre elles que Proclus parle d'une «union sans confusion» dans le VI[e] Livre de son *Commentaire sur le Parménide*[63]. L'Un qui est «posé pour hypothèse» est l'Un de la 2[e] hypothèse du *Parménide*, «l'Un qui est» (Ἓν ὄν) «qui est perçu dans les êtres et vu tantôt en tant qu'un, tantôt en tant que participé». L'union sans confusion des hénades, chez Proclus, trouve sa correspondance chez Denys.

3.1.3. Denys

L'expression κατὰ ἀσύγχυτον ἕνωσιν apparaît deux fois dans les *Noms divins,* dans ce chapitre *Sur l'Être* (DN V, 7, 821 B) et dans le chapitre *Sur la Paix* (DN XI, 2, 949 C). Dans le chapitre V, le modèle de l'«union sans confusion» est l'union «dans le centre de toutes les lignes droites unies sous la forme de l'Un (ἑνοειδῶς) les unes avec les autres et avec l'unique principe dont elles ont émané». Donc l'«union sans confusion» est toujours l'union dans le principe de toutes les choses qui ont émané de lui. Au chapitre V, ce principe est «la Bonté en soi» ; au chapitre XI, c'est la Paix qui est le principe de l'union, bien plus elle est nommée elle-même «l'Union pacifique» (ἕνωσις εἰρηνητική). La Paix unit des réalités, les intellects, les âmes ou les choses, déjà existantes «à elle-même et en elles-mêmes et entre elles». La Bonté est principielle, la Paix, finale.

3.2. La contemplation de tout dans la Cause de tout

Le troisième terme de la comparaison est la Cause de tout en qui tout est compris, comme les raisons des étants dans la nature universelle et les puissances de l'âme dans l'âme. Cependant le rapport entre le «tout» et la «Cause de tout» n'est pas le même que celui entre les raisons et la nature universelle ou entre les puissances de l'âme et l'âme, car les puissances de l'âme font partie de l'âme, ce sont des «parties» de l'âme, et les raisons des natures particulières sont inclues dans la nature universelle, tandis qu'il n'y a pas de rapport de partie à tout entre le «tout» et la «Cause de tout».

Cependant Denys dit qu'il n'est pas ἄτοπον de contempler tout dans la Cause de tout car «elle est, en effet, le Principe des étants duquel (vient) aussi l'être lui-même et tous les étants de quelque façon qu'ils soient...» (DN 821 C).

---

[63] PROCLUS LE PHILOSOPHE, *In Parm. VI,* grec Cousin[2] col. 1050 (trad. Saff.-West., voir supra, p. 51).

Il ne s'agit pas d'une connaissance analogique, mais d'une *contemplation de l'exemplarité de la Cause* : c'est d'abord une remontée des «images obscures» vers la Cause de tout pour contempler «tout» «dans» la Cause de tout. Cette contemplation des raisons (*logoi*) de l'univers en Dieu est fondée sur la préexistence en Dieu de tout ce qui procède de lui. Or, du Principe des étants, viennent «l'être et tous les étants» – ce que nous avons nommé, à la suite de Heidegger, la différence ontico-ontologique –, la vie, la sagesse – la triade constitutive – «et toutes les autres choses qui, étant par l'être, caractérisent tous les étants». Cette contemplation de l'Univers se fait avec des «yeux supra-mondains» (ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς) – l'équivalent de l'intellect limpide – «d'une manière uniforme et unifiée». L'unité n'est plus ici l'unité des choses divergentes dans le centre dont elles émanent et où elles convergent, mais l'unification des contraires dans l'unité supérieure de la Cause, unification qui s'accompagne d'une remontée des «images obscures» à la réalité de la Cause.

4. DN V, 8, 821 C-824 D : L'union unique et suressentielle des paradigmes

Après avoir envisagé tout dans la Cause de tout, Denys montre tout ce qui procède d'elle : la hiérarchie céleste, depuis les Puissances les plus vénérables jusqu'au degré le plus inférieur des anges, et, ensuite, les âmes. Aux unes, *Celui qui préexiste* donne le meilleur de l'être, aux autres, un degré inférieur d'être. Il y a donc une hiérarchie des êtres qui correspond au don de l'être qui leur est fait : les Puissances célestes reçoivent «l'être et l'être déiforme» (τὸ εἶναι καὶ τὸ θεοειδῶς εἶναι), les âmes et les étants, «l'être et l'être bien» (τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι)[64] car «l'être lui-même ne manque jamais à tous les étants et l'être lui-même vient de *Celui qui préexiste*» (DN 824 C).

De Lui vient l'être, en Lui est l'être et non Lui en l'être, à Lui est l'être et non Lui à l'être. Il est, conclut Denys, «le principe efficient, le milieu et la fin de l'étant et de sa durée et de toutes les choses». Principe de l'être des étants, il est aussi le principe de leur durée. La mention de la durée appelle la considération de l'être et du devenir et la célébration de «Celui qui réellement préexiste» comme :«Il était», «Il est» et «Il sera», d'après l'*Apocalypse*, et comme «Il est devenu», «Il devient» et «Il deviendra», d'après la seconde hypothèse du *Parménide* :

---

[64] Sur la distinction entre τὸ εἶναι et τὸ εὖ εἶναι, voir PLOTIN, *Enn.* II 1 [40] 5, 20-25.

> Et c'est pourquoi «Celui qui réellement préexiste» (ὁ ὄντως προών) se multiplie, d'après les Oracles, selon l'entière conception des étants[65]. À propos de lui, on célèbre, au sens propre : «Il était», «Il est» et «Il sera»[66], «Il est devenu», «Il devient» et «Il deviendra» (καὶ τὸ ἦν ἐπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἔσται καὶ τὸ ἐγένετο καὶ γίνεται καὶ γενήσεται κυρίως ὑμνεῖται). Car tout ceci, pour ceux qui le célèbrent d'une manière digne de Dieu, signifie (τοῦτο σημαίνει) qu'il existe suressentiellement selon cette entière conception et qu'il est cause des étants qui sont de toutes les manières (DN 824 A).

Τὸ ἦν καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἔσται : ce nom divin est à la fois celui de l'Un dans la seconde hypothèse du *Parménide* (141 d) et celui de Dieu dans l'*Apocalypse* (1,4). Denys avait déjà parlé de «Dieu qui se multiplie» dans la procession des étants au chapitre II des *Noms divins* (644 A et 649 B), mais, ici, il apporte deux additions : la mention de κατ'ἐπίνοιαν après «Dieu se multiplie» et l'incise : τοῦτο σημαίνει.

4.1. L'expression κατ' ἐπίνοιαν

est employée quatre fois dans le CD, trois fois en DN V, 8 et une fois dans la *Théologie mystique* (MT 1001 A).

En DN 821 C, il s'agit de deux modes d'exister : «dans un autre que soi et dans le concept». L'ἐπίνοια est un «être dans la pensée» ou une «existence de raison», mais ce terme signifie aussi l'aspect sous lequel quelque chose est vu ou pensé ; ainsi les ἐπίνοιαι du Christ sont-elles, chez Origène, les différents titres christologiques. La multiplication de l'action divine serait une manière d'indiquer les différents aspects sous lesquels il est pensé dans les étants multiples.

En 824 A, il s'agit de la manière dont Dieu se «multiplie», selon l'entière conception des étants (κατὰ πᾶσαν τῶν ὄντων ἐπίνοιαν), ou la manière dont Dieu «existe suressentiellement», selon cette même conception.

4.2. L'incise τοῦτο σημαίνει

donne la signification du nom divin : «Il est, Il était et Il vient».

Le τοῦτο renvoie à l'ensemble de la phrase précédente, c'est-à-dire à la multiplication de *Celui qui réellement préexiste*, selon l'entière conception des étants. Ce que «signifie» l'idée d'une «multiplication» de Dieu, c'est finalement le fait qu'il existe suressentiellement et qu'il est «Cause des étants qui sont de toutes les manières», ou «Cause de tout».

---

[65] EP 9, 1104 B.

[66] τὸ ἦν καὶ καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἔσται : Ap 1,4 ; 1,8 ; *Parm* 141 d et 155 d : «*Donc l'Un fut, est, sera, devint, devient, deviendra.* Donc il y a un nom, une définition lui appartenant ; et, en fait, on le nomme et on l'exprime». Voir aussi, à propos du temps, la réflexion de Plotin, inspiré de *Timée* 38 a, sur τὸ ἦν καὶ καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἔσται dans *Enn* VI 1 [42] 13,4 <*Des Genres de l'être* II>.

4.3. La cause unique et surunifiée

Nous retrouvons, dans ce chapitre V *Sur l'Être*, la relation au tout que nous avons rencontrée dans le chapitre XIII *Sur l'Un* : l'Un est tout et au-delà de tout :

> En effet, il n'est pas ceci sans être cela, ni ici sans être là, mais il est tout comme Cause de tout et comme possédant en lui-même, ensemble et d'avance, tous les principes et tous les achèvements de tous les étants, et il est au-dessus de tout comme étant avant tout d'une manière suressentielle (ὑπερουσίως)[67] (DN 824 B).

C'est pourquoi, comme l'Un du *Parménide*, on peut à la fois tout dire de Lui (*seconde hypothèse* : il est tout) et rien du tout (*première hypothèse* : il est au-dessus de tout).

Dieu est tout, comme Cause de tout, il est au-dessus de tout (ὑπὲρ τὰ πάντα) comme avant tout (πρὸ πάντων)[68], et il contient tout (συνέχει τὰ πάντα) : les trois caractères de la causalité divine sont la préexistence, la transcendance et la contenance : «Il contient d'avance en lui les principes, les milieux et les fins des étants, d'une manière absolue et transcendante (ἀσχέτως καὶ ἐξῃρημένως)».

D'une part, l'inhérence ou l'inclusion des «principes, milieux et fins des étants» dans la Cause se fait « d'une manière transcendante». Il y a de nouveau tout un jeu d'adverbes – ὑπερουσίως ou ἀσχέτως καὶ ἐξῃρημένως – pour marquer la transcendance de la Cause divine par rapport à ses effets. D'autre part, le mouvement d'inhérence est en même temps une projection de lumière sur l'être, *Celui qui préexiste* «faisant, sur tous, briller d'un éclat pur l'être, selon une cause unique et surunifiée (κατὰ μίαν καὶ ὑπερηνωμένην αἰτίαν ἀχράντως ἐπιλάμπων)». L'éclat de l'être est analogue à l'éclat de la lumière.

C'est alors que Denys reprend la métaphore platonicienne du soleil qu'il avait déjà utilisée au chapitre IV, 1 des *Noms divins* (693 C), à propos du Bien :

> Si en effet notre soleil[69], à l'égard des essences et des qualités des choses sensibles, si nombreuses et si différentes qu'elles soient, cependant lui-même étant un et faisant briller une lumière uniforme (μονοειδὲς ἐπιλάμπων), les renouvelle, les nourrit, les garde, les perfectionne[70], les distingue et les unit, les réchauffe, les rend fécondes, les fait grandir, les transforme, les stabilise, les fait pousser et se mouvoir et les fait vivre toutes, et si chaque (partie) de l'univers participe d'une manière appropriée (οἰκείως) à elle-même du même et unique soleil et si l'unique soleil comprend en lui-même par avance d'une manière uniforme

---

[67] Cf. DN I, 1, 588 B ; MT IV, 1040 D ; V, 1048 B ; EP 9, 1112 C.

[68] Cf. DAMASCIUS, *De pr. princ.,* (R. I, 2-4, West.-Combès, t. I, p. 3-4) : τὸ πρὸ πάντων ἕν.

[69] Εἰ γὰρ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος : cf. DN IV, 1, 693 B ; 4, 697 C ; 700 A ; 700 B.

[70] φρουρεῖ καὶ τελειοῖ : cf. PROCLUS, *In Crat.* 112, 11 (Pasquali).

(μονοειδῶς) les causes des nombreuses choses qui participent de lui, à bien plus forte raison, quand il s'agit de la cause du soleil et de toutes choses, on doit concéder que tous les paradigmes des étants préexistent selon une union unique et suressentielle (κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἕνωσιν), puisqu'elle produit aussi les essences selon leur jaillissement hors de l'essence (DN 824 C-D).

4.4. *L'union unique et suressentielle*

Il y a une correspondance entre :

la compréhension	*et la préexistence*
des principes, milieux et fins des étants,	des paradigmes des étants
(ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν ὄντων)	(τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα),
dans *Celui qui préexiste*,	dans la Cause
[faisant briller d'un éclat pur l'être,]	[produisant aussi les essences selon leur jaillissement hors de l'essence]
d'une manière absolue et transcendante,	
selon une cause unique et surunifiée	selon une union unique et suressentielle
(κατὰ μίαν καὶ ὑπερηνωμένην αἰτίαν)	(κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἕνωσιν)
(DN 824 B).	(DN 824 C).

L'union suressentielle des paradigmes se fait dans l'unité de la cause.

Mais il n'y a pas seulement un rapport de contenant à contenu entre la compréhension et la préexistence de tout dans la cause, il y a aussi un rapport entre la préexistence et la production : les deux moments de la causalité exemplaire et efficace sont fortement marqués, à la fin de ce § 8, par les deux verbes «préexister» (προϋφίσταμαι) et «produire» (παράγω). Dans la cause exemplaire, tous les paradigmes des étants préexistent «selon une union unique et suressentielle» (κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἕνωσιν), car, en tant que cause efficace, elle «produit aussi les essences selon leur jaillissement hors de l'essence» (κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν). La préexistence des paradigmes dans la cause correspond au caractère exemplaire de la cause, et la production des essences, à son caractère efficace. Or les paradigmes ne préexistent pas seulement dans la cause, ils font aussi exister les étants.

4.5. *Définition des paradigmes* (παραδείγματα)

Nous appelons paradigmes les raisons qui, en Dieu, font exister les étants et préexistent d'une manière unitaire (καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους), raisons que la théologie appelle «prédéterminations»[71] et «vouloirs divins et bons»[72], qui déterminent et font les étants et selon lesquelles le Suressentiel a prédéterminé et a produit tous les étants (DN 824 C).

[71] προορισμός : cf. Rm 8, 29 (προγιγνώσκω, προώρισεν) ; I Co 2, 7 ; Ep 1, 5 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 1085 A.

Denys donne une double définition des paradigmes, philosophique et théologique. D'abord, une *définition philosophique des paradigmes :* «les paradigmes (sont) les raisons qui, en Dieu, font exister les étants et préexistent d'une manière unitaire»[73].

Tout au long de ce chapitre V, Denys a nommé les raisons, principes, causes et paradigmes qui préexistent dans la Cause :

«les raisons *(logoi)*» (DN V, 7, 821 B),

«tous les principes et tous les achèvements de tous les étants» (DN V, 8, 824 B),

«principes, milieux et fins des étants» (DN 824 B),

«les causes des nombreuses choses qui participent de lui (le soleil)» (DN 824 C), «paradigmes des étants» (DN 824 C).

Les raisons, principes ou paradigmes sont exemplaires car c'est d'après eux que tout est défini. Le Bien est la Cause efficiente, en tant qu'il produit tout ce qui existe, et il est paradigmatique ou exemplaire, parce que c'est selon lui que tout est défini. En DN IV,7, Denys avait défini la causalité exemplaire du Bien, en disant qu'il est cause «exemplaire (παραδειγματικόν)[74], parce que c'est selon lui que tout est défini».

D'autre part, Denys donne une *définition «théologique»*, c'est-à-dire selon l'Écriture et principalement l'*Épître aux Éphésiens* où les deux termes «prédéterminations» et «vouloirs» sont liés :

> Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus Christ qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'il nous a élus en Lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence dans l'amour, *déterminant d'avance* que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté (Ep 1, 3-5).

Saint Paul parle de différents objets de la *prédétermination divine :* l'adoption filiale, la reproduction de l'image du Christ, la sagesse que Dieu a prédestinée pour notre gloire et le fait que le Christ a été «livré» aux hommes[75]. Quant à la volonté de Dieu, elle est liée à l'agir – il faut

---

[72] θελήματα: cf. Ps 111, 2; Ep 1, 5 ; MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua* 1085 A.

[73] Sur les Idées platoniciennes comme pensées de Dieu, voir A.H. ARMSTRONG, «The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not Outside the Intellect"», *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique,* Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1960, pp. 393-413. Sur les παραδείγματα dans le *Timée* 29A, voir PROCLUS, *In Tim.* I, 322-324 Diehl.

[74] Cf. DN IV, 10, 705 D ; PLATON, *Parm.* 132 d.

[75] Cf. I Co 2, 7 : «Ce dont nous parlons, au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a *par avance destinée* pour notre gloire…» – Rm 8, 29 : «Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi *prédestinés* à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères» – Ac 2, 23 : «Cet homme qui avait été livré *selon le dessein bien arrêté et la*

que «la volonté de Dieu se fasse»[76], selon une demande du *Notre Père*[77] –, et à la prédestination : Ananias dit à Saül : «Saoul mon frère, retrouve la vue ! Le Dieu de nos pères t'a *destiné* (προεχειρίσατο) *à connaître sa volonté*» (Ac 22, 14).

La méditation sur la «volonté de Dieu» et, plus particulièrement, sur la prière du Christ pendant son agonie au jardin de Gethsémani : *«Père, que ta volonté soit faite !»*[78] a été au centre de la théologie de saint Maxime le Confesseur. Celui-ci a défendu, contre le monothélisme, la doctrine des deux volontés dans le Christ qui se résume dans l'accord (συμφυΐα) des deux volontés, divine et humaine, du Christ, le Fils voulant avec le Père et le Saint Esprit, selon la volonté divine commune des trois, le salut des hommes et obéissant, selon sa volonté humaine, à la volonté du Père :

> Le salut que, d'une part, il voulait conjointement avec le Père et le Saint Esprit, et pour lequel, d'autre part, *«il s'est fait obéissant»* au Père *«jusqu'à la mort, et la mort de la Croix»*[79].

Or Maxime, qui a été autant influencé par Denys le Pseudo-Aréopagite que par Évagre[80], a repris les termes scripturaires et dionysiens de «prédéterminations et vouloirs» divins dans ses *Ambigua* (7, 1085 A). De la théologie néoplatonicienne des paradigmes divins d'un Pseudo-Denys on passe à la théologie paulinienne du vouloir divin d'un saint Maxime le Confesseur, théologie qui a le mérite d'unir, dans cette idée de «volonté divine», la «théologie», c'est-à-dire la pensée éternelle de Dieu et l'«économie», c'est-à-dire le plan de l'histoire du salut. Les paradigmes en tant qu'ils sont des prédéterminations ne sont pas seulement des modèles des réalités créées, mais aussi la science des futurs contingents. C'est dans cette articulation de la «théologie» et de l'«économie» dans la théologie grecque que se trouve l'articulation d'une ontologie et d'une philosophie de l'histoire.

---

prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies».

[76] Jn 7, 17 ; 9, 31 ; διὰ θελήματος θεοῦ : II Co 1, 1 ; II Co 8, 5 ; κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.

[77] Mt 6, 10.

[78] Mt 26, 42 ; Mc 14, 36 ; Lc 22, 42.

[79] MAXIME LE CONFESSEUR, *Opusule* 6, § 10, 68 d, cité en F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ,* coll. *Théologie historique* n° 55, Paris 1979, p. 98 ; voir aussi les thèses de J. M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme,* coll. *Théologie historique* n° 38, Paris 1978 (sur Denys et Maxime, p. 92-100) et A. RIOU, *Le monde et l'Église. Maxime le Confesseur,* coll. *Théologie historique* n° 22, Paris 1973.

[80] Cf. M. VILLER, «Aux sources de la spiritualité de saint Maxime, Les œuvres d'Évagre le Pontique», *RAM* 11 (1930) 156-184, 239-268 et Y. DE ANDIA, «Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite», in : *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque international du 21 au 24 septembre 1994,* Paris 1996, p. 301-336.

C'est de cette *scientia Dei* dont Denys parlera au chapitre VII *Sur la Sagesse* où se rencontrent les passages les plus intéressants sur l'union à Dieu.

5. *DN V, 9, 824 D-825 A : L'unique union séparée de tout*

Denys donne, au paragraphe suivant, une seconde définition des paradigmes :

> Mais si le philosophe Clément[81] veut qu'on appelle aussi paradigmes à l'égard de quelque chose les plus principiels parmi les êtres, son discours ne procède pas par des noms appropriés, parfaits et simples ; mais, en admettant que ceci soit dit correctement, il faut se souvenir de la parole divine («théologie») qui dit : *«Je ne t'ai pas montré*[82] *cela pour que tu marches derrière»,* mais afin que nous soyons élevés autant que nous en sommes capables, par la connaissance analogique[83] de ces choses, à la Cause de tout.

Quel est ce philosophe Clément auquel, derrière l'allusion au «collaborateur» de l'Apôtre Paul ou à Clément d'Alexandrie, Denys attribue cette définition des paradigmes comme «les plus principiels des êtres» ?

Cette définition ne peut être juste, selon Denys, car les paradigmes ne sont pas des êtres, mais les modèles des êtres. Mais, à supposer qu'elle soit juste, ce que Denys veut affirmer, c'est que la fonction des paradigmes n'est pas de nous situer dans un ordre inférieur, mais de nous permettre de nous élever jusqu'à la Cause de tout. *La fonction des paradigmes est une fonction anagogique et analogique,* l'analogie est, pour Denys, cette remontée des «images obscures» (DN 821 C) ou, ici, des «paradigmes», à la «Cause de tout», remontée au terme de laquelle on peut contempler (DN 821 C) tous les étants dans la Cause ou attribuer à la Cause tous les étants.

En DN V, 7, 821 C, la remontée analogique des étants à la Cause de tout s'achevait par la contemplation des étants dans la Cause de tout ; ici, en DN V, 9, 824 D, elle est la condition de l'attribution de tous les étants à la Cause de tout. *Il y a donc deux types d'analogie chez Denys,* l'une qui s'achève dans la contemplation, l'autre par l'attribution des étants à

---

[81] S. Clément est un *«collaborateur»* de l'Apôtre Paul : «Je te demande de leur venir en aide car elles m'ont assisté dans la lutte pour l'Évangile, en même temps que *Clément et mes autres collaborateurs, dont les noms sont inscrits dans le livre de vie»* (*Phil* 4, 3) ; mais Denys fait aussi une référence oblique au «philosophe» Clément d'Alexandrie (cf. CLÉMENT, *Stromates* VIII, 29, 1 ; STÄHLIN, *Clemens,* pp. XXVII ; 225). Voir : B. BRONS, *Gott und die Seienden,* p. 142 ; H. KOCH, «Das Klemenscitat bei Pseudo-Dionysius Areopagita», in : *Theologische Quartalschrift.* 78 (1896) ; C. PERA, *S. Thomae Aquinatis in librum,* p. 251.

[82] Dt 4, 19.

[83] Cf. Sg 13, 5 ; Rm 1, 20.

Celui qui préexiste à tout d'une manière suressentielle. C'est la seconde qui est l'analogie de prédication.

> Il faut donc lui attribuer tous les étants, selon l'unique union séparée de tout (κατὰ μίαν τὴν πάντων ἐξῃρημένην ἕνωσιν), puisque (la Cause) ayant commencé à partir de l'être la procession et la bonté[84] productrices d'essence, passant à travers tout, emplissant tout d'être à partir d'elle-même et se réjouissant de tous les étants, contient d'avance tout en elle-même, refusant toute dualité selon l'unique surabondance de sa simplicité (κατὰ μίαν ἁπλότητος ὑπερβολήν), elle embrasse tout d'une manière identique, selon son infinité plus que simplifiée (κατὰ τὴν ὑπερηπλωμένην αὐτῆς ἀπειρίαν), et est participée par tous de manière unique (ἑνικῶς), tout comme une seule et unique voix est participée comme unique par beaucoup d'oreilles (DN 825 A).

La raison («puisque») que Denys donne de l'attribution des étants à *Celui qui préexiste* et qui est la *Cause de tout ce qui est*, c'est que l'être des étants vient de celle-ci et qu'elle contient en elle tous les étants. Il est donc légitime d'attribuer les étants à la Cause de qui procède l'être, qui remplit d'être tous les étants, qui «contient d'avance tout en elle-même», «embrasse tout» et «est participée par tous».

Et cette attribution se fait «selon l'unique union séparée de tout», c'est-à-dire l'«union unique et suressentielle», dont il était déjà question au § 8, la «seule union sans confusion» du § 7, union dont, au § 6, le centre, dans lequel «toutes les lignes du cercle subsistent ensemble selon une seule union», est l'image. Ce que Denys a voulu montrer, à chaque fois, c'est l'union des raisons et des paradigmes dans l'unité de la Cause qui contient tout en étant transcendante à tout. Dieu en tant que *Celui qui est* ou *Celui qui préexiste* joue ici le rôle du Νοῦς néoplatonicien : comme l'Intellect contient tous les intelligibles, ainsi Celui qui est au-delà de l'être, tout en étant la Cause de l'être, contient toutes les raisons des étants.

L'union de tout dans la Cause de tout semble moins importante que l'«union au-delà de l'intellect», l'*unio mystica* qui nous intéresse, mais elle a eu également toute une tradition dans la pensée des mystiques qui contemplent leur union à Dieu dans la pensée de Dieu qui les a pensés et aimés de toute éternité. Cette contemplation des exemplaires en Dieu rejoint, comme l'a bien vu Pseudo-Denys, la réflexion sur la prédestination en Dieu et de ses desseins bienveillants et mystérieux sur chaque être fait à son image et à sa ressemblance. L'union à Dieu est alors contemplée dans la Sagesse divine et ses «vouloirs divins et bons». C'est cette Sagesse divine dont il sera question au chapitre VII.

---

[84] προόδου καὶ ἀγαθότητος : cf. DN I, 4, 589 D et 592 A.

F. *NOMS DIVINS* VII

1. DN VII, 1, 865 D-869 C : Hiérothée et l'union au-delà de l'intellect

Le chapitre VII *Sur la Sagesse, l'Intellect, la Raison, la Vérité et la Foi* est le chapitre central des *Noms divins* sur la question de l'union au-delà de l'intellect, car il porte sur la connaissance que les intellects angéliques ou humains peuvent avoir de Dieu et sur la connaissance que Dieu a de tout ce qui est.

Comme toujours, le texte est susceptible d'une lecture philosophique et théologique. Du point de vue philosophique, le chapitre VII *Sur l'Intellect* achève la réflexion sur la triade Être-Vie-Pensée ou Intellect ; mais alors que, dans le chapitre V *Sur l'Être,* l'union est «l'union sans confusion» des étants qui préexistent dans «Celui qui préexiste» (ὁ Προών), union analogue à celle des rayons dans le centre du cercle, dans le chapitre VII *Sur la Sagesse et l'Intellect,* l'union est «l'union au-delà de l'intellect» avec le Dieu qui est au-delà de la pensée et de l'être. Au chapitre V, Denys parle de l'*union en Dieu,* au chapitre VII, de l'*union à Dieu.* Par rapport à l'être, il introduit la perspective intermédiaire des παραδείγματα, par rapport à l'intellect, il situe l'union au-delà (ὑπέρ) de lui. Quant à l'absence de réflexion sur l'union dans le chapitre intermédiaire *Sur la Vie*, cela nous indique que la vie ne peut être le «lieu» d'une union à Dieu.

La question de l'union au-dessus de l'intellect est liée à une théorie de la connaissance que Denys expose dans ce chapitre VII : connaissance de Dieu par l'intellect humain, selon les deux voies de la théologie affirmative et négative (§ 1), caractéristiques de la connaissance qu'ont les intellects angéliques et les âmes (§ 2), double mode de la connaissance de Dieu, selon la connaissance et l'inconnaissance, et double mode de la connaissance des étants par Dieu : l'*Intellect divin* comprend tout en tant que Cause de tout et la *Sagesse* connaît tout en elle-même (§ 3), comme le *Logos* connaît tous les *logoi* en lui-même (§ 4).

La référence aux deux voies affirmative et négative, que nous retrouvons dans la *Théologie mystique*, est commune au néoplatonisme et au Christianisme, mais ce qui est propre au christianisme, c'est la référence à la *«Sagesse de Dieu»* (σοφία τοῦ θεοῦ) qui peut être aussi nommée, selon la *Ière Épître aux Corinthiens* (1,25), *«Folie de Dieu»* (μωρία τοῦ θεοῦ). Le double mode de connaissance de Dieu peut être alors interprété comme l'opposition entre la sagesse de ce monde et la Sagesse de Dieu qui est Folie aux yeux de ce monde. Cependant Denys n'oppose pas la Sagesse et la Folie divine comme des contraires qui coïncident en Dieu, selon la *coincidentia oppositorum* de Nicolas de

Cues, mais comme l'au-delà de ce qui peut être sagesse ou folie pour la raison humaine.

1.1. La Sagesse et la Folie de Dieu (§ 1)

1.1.1. La théologie négative et l'au-delà de l'intellect

Denys cite saint Paul en DN IV, 12 à propos de l'extase et, ici, à propos de la «Folie de Dieu» : c'est le même «excès» dans les deux cas. La Sagesse de Dieu, en tant qu'elle est la Sagesse crucifiée, est folie pour les hommes, mais la «Folie de Dieu» est supérieure à la sagesse humaine :

> C'est ce qu'avait merveilleusement compris cet homme vraiment divin[85], à la fois le soleil de notre maître et le nôtre, lorsqu'il dit : *«La folie de Dieu est plus sage que les hommes»*[86], non seulement parce que toute pensée discursive humaine est une sorte d'errance comparée à la stabilité et à la permanence des intellections divines et très parfaites, mais aussi parce que c'est l'usage des théologiens, quand il s'agit de Dieu (ἐπὶ θεοῦ), de nier, en (les) retournant (ἀντιπεπονθότως), les (énoncés) privatifs (DN 865 B).

Denys donne deux justifications de la supériorité de la Folie de Dieu :

– l'«errance (πλάνη)[87] de la pensée discursive (διάνοια) humaine», comparée à la «stabilité et à la permanence des intellections divines et très parfaite» (πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων),

– et la théologie négative qui «retourne» les énoncés privatifs : ainsi l'«Invisible» (Col. 1, 15) est dit «Lumière toute brillante», l'«Indicible et Sans nom» (II Co 12, 4), «Celui qui peut se célébrer et se nommer de multiples façons», l'«Insaisissable et Indépistable» (Rm 11, 33), «Ce qui est présent à tous et qu'on trouve à partir de tout». De même, lorsque Paul célèbre le «paradoxal et absurde» (I Co 1, 25), il l'élève à la hauteur de la «Vérité indicible antérieure à toute raison».

C'est alors que Denys oppose deux modes de la connaissance de Dieu.

1.1.2. Deux modes de la connaissance de Dieu

a) «Selon nous» (καθ' ἡμᾶς)

> Mais comme je l'ai dit ailleurs[88], comprenant à notre façon ce qui nous dépasse, enveloppés par le cercle familier des sensations, ramenant les choses divines à notre échelle, nous nous égarons quand nous

[85] Saint Paul est présenté comme un θεῖος ἀνήρ (sur l'homme divin, voir : BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ, *Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum,* Wien 1935). Il est le «soleil», c'est-à-dire le maître, de Denys et aussi de son maître Hiérothée.

[86] I Co 1, 25.

[87] Le thème platonicien de l'errance dialectique (*Parm.* 136 e2) a été repris par Plotin dans le *Traité* 38 des *Ennéades*. Cf. P. Hadot, Introduction, p. 250-252.

[88] À propos de la sagesse concernant les choses divines (DN I, 1, 588 A : τῇ περὶ τὰ θεῖα σωφροσύνῃ) ou des rayons théurgiques (4, 592 C : ὅσα ἄλλα θεουργικὰ φῶτα).

> poursuivons, en suivant les apparences, la divine et ineffable Raison, alors qu'il faut savoir que si notre intellect humain possède, d'une part, la puissance d'intellection[89], par laquelle il voit les intelligibles, d'autre part, *l'union qui dépasse la nature de l'intellect,* (union) par laquelle il se joint aux réalités situées au-delà de lui-même (τὴν δὲ ἕνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν, δι'ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ) (DN 865 C).

Toute l'erreur humaine consiste à vouloir comprendre «les choses qui nous dépassent» (τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς) selon nous (καθ'ἡμᾶς). Nous touchons le point fondamental de la pensée de Pseudo-Denys à savoir l'opposition entre τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς et καθ'ἡμᾶς. L'intellect humain ne peut pas comprendre les choses qui le dépassent, mais seulement s'unir à elles. Cette union qui est «au delà de la nature de l'intellect» (φύσις νοῦ), n'est pas, pour Denys, une puissance (δύναμις) de l'intellect, comme pour Plotin.

Jan Vanneste, dans sa thèse sur *Le mystère de Dieu,* en comparant les deux textes des *Noms divins*, c.VII et de l'*Ennéade* VI 7, a soutenu au contraire qu'il y a deux «puissances» chez Denys, comme chez Plotin. Voyons ce parallèle.

DN 7, 1, 865 D :
Δέον εἰδέναι τὸν καθ'ἡμᾶς νοῦν ἔχειν
  τὴν μὲν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν
    δι'ἧς τὰ νοητὰ βλέπει
  τὴν δὲ ἕνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν
    δι'ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ.

Enn. VI 7 [38] 35, 19-23[90]
καὶ τὸν νοῦν τοίνυν <δεῖ>
  τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν
    ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει
  τὴν δέ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὑτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ
    καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι.

> Et à vrai dire l'Esprit lui-même, d'une part, possède la puissance pour penser grâce à laquelle il regarde ce qui est en lui-même, d'autre part, la puissance grâce à laquelle il entre en contact avec ce qui est au-delà de lui-même par une sorte de toucher réceptif. C'est selon cette seconde

[89] Cf. DN I, 1, 588 A : ἡ καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσις ; PLOTIN, *Enn* VI 7 [38] 35 ; PROCLUS, *Theol plat.* 1, 3 ; H. KOCH, *Pseudo-Dionysius,* p. 158.

[90] PLOTIN, *Traité 38 (Enn.* VI 7), par P. Hadot, p. 173-174. La disposition du texte est celle de Jan Vanneste (*Le mystère de Dieu,* p. 207-208).

> puissance que l'Esprit a commencé par être vision pure, puis voyant quelque chose, il est devenu «sensé» et il est devenu une chose une.

Nous avons déjà cité et commenté ce texte en vue de ce parallèle. Plotin distingue deux puissances de l'intellect : l'une (τὴν μέν) en vue d'intelliger (εἰς τὸ νοεῖν) ce qui est en lui, l'autre (τὴν δέ), par laquelle il rentre en contact avec ce qui est au-delà de lui «par une sorte de «toucher réceptif» (ἐπιβολῇ καὶ παραδοχῇ).

En revanche Denys n'oppose pas deux «puissances», mais dit que l'intellect possède (ἔχειν) d'une part la puissance d'intelliger (νοεῖν) et, d'autre part, l'union (ἕνωσις). Certes ces deux termes – δύναμις et ἕνωσις –, se rapportent à l'intellect qui possède les deux, mais Denys ne dit pas – et c'est ce sur quoi je veux insister – qu'il s'agit de deux «puissances». Cela tient à sa conception de la δύναμις. Comme nous l'avons vu, pour Denys, tous les noms divins intelligibles sont des «puissances» qui opèrent ce qu'elles sont : la Sagesse rend sage, la Vie donne la vie, etc. L'Amour et l'Un unifient. Mais l' ἕνωσις n'est pas une δύναμις, elle est l'acte même de conjonction ou d'union (traduit par le verbe συνάπτω) à ce qui est au-delà du νοῦς dans une intuition (ἐπιβολή) au-delà de toute connaissance. Nous avons vu la relation de l'ἕνωσις et de l'ἐπιβολή dans les textes étudiés ci-dessus. L'ἐπιβολή n'est pas nommée dans ce passage-ci, mais c'est bien de ce mode de connaissance dont il s'agit. Il y a bien deux modes de connaissance, mais l'un est intellectuel (c'est la δύναμις εἰς τὸ νοεῖν) et l'autre supra-intellectuel (c'est l'ἐπιβολή qui n'est pas une δύναμις).

Il y a bien une influence de Plotin sur Denys, comme l'a indiqué Jan Vanneste – et peut être à travers le *Commentaire du Parménide* de Proclus –, mais Denys transforme la théorie de la connaissance de Plotin dans la sienne, peut être sous l'influence de Proclus qui parle d'une ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν, alors que Plotin n'emploie jamais cette expression. Il me semble donc impossible de faire de l'ἕνωσις, comme Jan Vanneste, une «faculté» ou une puissance de l'âme. Cependant c'est grâce à cette ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν que la connaissance de Dieu est possible.

b) «Selon l'union»

> C'est selon cette (union) qu'il faut penser les choses divines et non pas selon nous (οὐ καθ'ἡμᾶς), mais en sortant[91] tout entiers de nous-mêmes tout entiers et en devenant tout entiers de Dieu, car il vaut mieux être à Dieu et non à soi (ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλως θεοῦ γιγνομένους, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν). C'est ainsi, en effet, que les choses divines seront données à ceux qui sont avec Dieu (DN 865 D).

---

[91] Sur l'extase voir : DN III, 2, 681 D (ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ) ; MT 1001 A ; Rm 14, 7 ; II Co 5, 13 ; 5, 15 ; Ph 1, 23.

Après avoir montré comment il ne faut pas penser Dieu «selon nous», Denys cherche comment il faut le penser « divinement». Comment ? Par l'extase hors de soi et l'union à Dieu. Ἔκστασις- ἕνωσις : tels sont les deux moments de l'*unio mystica.* L'union est bien l'union de l'intellect et des réalités divines au-delà de l'intellect, c'est pourquoi elle ne peut se faire que par cette sortie de soi et possession par Dieu qu'est l'extase. C'est selon cette union qu'il faut penser Dieu et non selon soi, en devenant Dieu et en étant à Dieu et avec Dieu, c'est pourquoi *la connaissance de Dieu suppose la divinisation de l'homme.*

Les lignes de la pensée de Denys sur l'union au-delà de l'intellect, la divinisation et l'inconnaissance comme connaissance plus divine convergent vers ce centre de sa pensée qu'est l' ἕνωσις : il n'y a de connaissance de Dieu que dans l'union, la divinisation et l'extase dans cet unique mouvement de sortie de soi et d'appartenance à Dieu où se joignent amour et connaissance.

C'est en effet ce double mouvement de l'extase qui est noté dans les *Noms divins* : «s'étant séparé de tous les étants et s'étant, ensuite, *également quitté lui-même*» (DN VII, 3, 872 A) et à la fin de l'adresse de Denys à Timothée, au premier chapitre de la *Théologie mystique,* où Denys dit qu'il faut sortir «de tout et de soi-même» :

> Élève-toi, autant qu'il est possible, par l'inconnaissance vers l'union avec Celui qui est au-delà de toute essence et connaissance ; car c'est par une extase purement déliée et détachée de tout *et de toi-même* (ἑαυτοῦ καὶ πάντων) que tu seras soulevé vers le rayon suressentiel de la Ténèbre divine, après avoir tout écarté et t'être détaché de tout (MT I, 1,1000 A).

Et c'est cet ultime épanouissement de l'extase comme sortie «de tout *et de soi*», répété par tous les auteurs mystiques jusqu'à saint Jean de la Croix[92], qui est le signe de la plénitude de l'union mystique et la signature du mystérieux auteur de la *Théologie mystique* dans la mystique occidentale.

---

[92] Tout le *Cantique spirituel* est une «sortie» ou une «course» de la Bien-Aimée à la poursuite de son Bien-Aimé. *«Je sortis après toi en criant, mais tu étais parti»*, dit l'Épouse, dans la première strophe du *Cantique spirituel.* Saint Jean de la Croix ajoute : «Dans le langage spirituel, *la sortie* dont il s'agit ici désigne deux manières de suivre Dieu. *D'abord l'âme sort de tout le crée* qu'elle abhorre et qu'elle méprise ; *ensuite elle sort d'elle-même* en s'oubliant par amour pour Dieu» (*Cantique* B 1, 20). Cette sortie de l'âme d'elle-même et de toutes les choses créées se fait par amour. C'est l'extase de la théologie mystique : «En cette façon, par cette théologie mystique et par cet amour secret, l'âme va sortant de toutes choses et de soi-même et montant à Dieu» (2 *Nuit* 20,6). La théologie mystique est à la fois «sortie», «extase» et «nuit obscure». Mais l'extase n'est pas seulement un «sortir», c'est aussi un «entrer» : c'est le moment, dans la *Théologie mystique* de Denys, où Moïse «pénètre» dans la «Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance».

Cependant, bien que l'union à Dieu soit au-delà de l'intellect, la célébration demeure possible ; et autant l'union est indicible, autant il y a une hymnologie de cette «Sagesse irrationnelle» :

> Célébrant ainsi d'une manière suréminente (ὑπεροχικῶς) cette Sagesse irrationnelle, inintelligente et folle, disons qu'elle est Cause de tout intellect et raison, de toute sagesse et intelligence, que c'est à elle qu'appartient tout conseil, que d'elle vient toute connaissance et intelligence, et qu'*en elle sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance*[93] (DN 868 A).

L'*unio mystica* s'accompagne d'une célébration de la Sagesse..

1.2. La science de Dieu (§ 2)

Après avoir caractérisé la Sagesse de Dieu, Denys définit la science de Dieu et, à ce propos, la science des anges et la science des âmes.

1.2.1.*Scientia angelorum*

La science des anges est définie par opposition à celle des âmes ou des intellects humains :

> Les puissances intelligibles et intelligentes des intellects angéliques tiennent d'elle (La Cause) leurs simples et bienheureuses intellections. Car elles ne recueillent pas leur divine connaissance dans les choses partielles, ni à partir des choses partielles[94], de sensations ou de raisons discursives : n'étant pas embrassées sous un concept commun en vue de celles-ci (ὑπό τινος κοινοῦ πρὸς ταῦτα), mais pures de toute matérialité et pluralité, c'est de façon intellectuelle, immatérielle et sous la forme de l'Un qu'elles saisissent par l'intelligence ce qu'il y a d'intelligible dans les choses divines (νοερῶς, ἀΰλως, ἑνοειδῶς τὰ νοητὰ τῶν θείων νοοῦσιν).
>
> En elles, la puissance et l'activité intellectuelle (ἡ νοερὰ δύναμις καὶ ἐνέργεια) est rendue éclatante par la pureté sans tache et sans mélange, et capable de saisir d'un seul regard les intellections divines, étant conformée, autant que possible, par son indivisibilité, son immatérialité et son caractère déiformément un (τῷ θεοειδῶς ἑνὶ), au divin et plus-que-sage Intellect et Verbe (πρὸς τὸν θεῖον καὶ ὑπέρσοφον καὶ νοῦν καὶ λόγον) (DN 868 B).

Denys précise sa théorie de la connaissance en opposant la science des intellects angéliques et celle des intellects humains. Il y a bien une νοερὰ δύναμις chez les anges, car ils sont immatériels, tandis que la connaissance humaine est une connaissance abstractive qui part du sensible ou du partiel pour arriver au simple et à l'intellectuel. Les âmes parviennent à la connaissance en subsumant les sensations ou les raisons discursives sous un concept commun (ὑπό τινος κοινοῦ), tandis que la pureté des intellects angéliques est telle qu'elle saisit d'un seul regard

[93] Col 2, 3.
[94] Cf. DN IV, 1, 693 C.

(συνοπτική) les intellections divines. Leur puissance intellectuelle est alors conformée, «par son caractère déiformément un (τῷ θεοειδῶς ἑνί), à l'Intellect». Cependant les âmes peuvent égaler la science des anges par l'enroulement du multiple dans l'Un.

1.2.2. *Scientia animarum*

> C'est à cause de la Sagesse divine que les âmes tiennent aussi le pouvoir de raisonner, c'est à dire de tourner d'abord discursivement et en cercle (κύκλῳ)[95] autour de la vérité des étants – (demeurant) inférieures aux intellects unifiés à cause du caractère partiel et multiforme de la variété (de leurs raisonnements) –, mais, ensuite, de concentrer par enroulement (ἐν συνελίξει)[96] le multiple dans l'Un, méritant alors de s'égaler à l'intellection des anges, dans la mesure du moins où c'est chose possible et appropriée à des âmes. Mais quand il s'agit des sensations elles-mêmes, on ne se trompera pas en les appelant écho de la sagesse (DN 868 C).

Les deux mouvements de l'âme sont ici *le mouvement circulaire* (cf. DN IV, § 8, 9 et 10), autour de la vérité des étants, et *le mouvement de concentration* dont il n'a pas encore été question, car ce n'est pas la même chose que le mouvement hélicoïdal, composition du mouvement circulaire et du mouvement rectiligne.

1.2.3. *Scientia Dei*

Enfin c'est la question de la connaissance du monde sensible et intelligible par Dieu, établi au-delà du sensible et de l'intelligible, qui se pose : comment est-elle possible si l'on admet le principe de toute connaissance : *«seul le semblable connaît le semblable»* ?

> Comment en effet saisira-t-il quoi que ce soit d'intelligible, s'il n'a pas d'activités intellectives ? Ou comment connaîtra-t-il les réalités sensibles, s'il est établi au-dessus toute sensation ? Et pourtant, les Oracles affirment[97] qu'il sait tout et que rien n'échappe à la connaissance divine (DN 868 D).

Denys, dans sa réponse, distingue la nature du connaissant et son mode de connaissance :

> Mais, comme je l'ai souvent répété, il faut entendre les choses divines selon un mode qui convienne à Dieu. En effet, on doit attribuer à Dieu l'inintelligence et l'insensibilité (τὸ ἄνουν καὶ ἀναίσθητον) *par suréminence et non par privation,* de sorte que nous attribuions l'irrationnel (τὸ ἄλογον) à Celui qui est au-delà de la raison, l'imperfection (τὴν ἀτέλειαν) à Celui qui est supérieur et antérieur à toute perfection, et la Ténèbre insaisissable et invisible (τὸν ἀναφῆ καὶ ἀόρατον

[95] Cf. DN IV, 8, 704 D ; 9, 705 A ; 10, 705 B.

[96] συνέλιξις : DN 681 B ; 696 B ; 705 A ; 712 D ; 868 C ; συνελίσσω : CH 333 B ; DN 713 C.

[97] Jn 21 ; 17, Ps 137, etc.

> γνόφον) à la *Lumière inaccessible*[98], selon sa suréminence (par rapport à) la lumière visible (DN 869 A).

Ici apparaît la deuxième distinction nécessaire pour penser Dieu : la première était la distinction de la théologie affirmative et de la théologie négative, la seconde est la distinction entre la «suréminence» (καθ'ὑπεροχήν) et la «privation» (κατ' ἔλλειψιν).

C'est alors que Denys définit la connaissance de l'Intellect divin. La grande originalité de Denys par rapport au néoplatonisme, ce n'est pas seulement d'avoir identifié l'Un de la première et l'Un de la seconde hypothèse du *Parménide* avec Dieu, mais également d'avoir identifié la deuxième hypostase, l'Intellect, avec Dieu, ce qui lui permet de penser la *scientia Dei.*

> L'Intellect divin (ὁ θεῖος νοῦς) contient toutes choses dans une connaissance séparée de tout, car, en tant qu'il est cause de tout, il embrasse d'avance en lui la notion de tout, connaissant et produisant les anges avant même qu'il n'y ait des anges, connaissant en lui-même toutes les autres réalités et, pour ainsi dire, à partir de leur principe, et les amenant à l'existence. C'est là, je crois, ce qu'exprime le Dit lorsqu'il appelle (Dieu) : *«Celui qui sait toute chose avant leur production»*[99].
>
> Ce n'est point, en effet, *à partir des étants* que l'Intellect divin (ὁ θεῖος νοῦς) s'instruit et connaît les étants, *mais à partir de lui-même et en lui-même* (ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ), à titre de cause, il possède d'avance et embrasse par anticipation la notion, la connaissance et l'essence de toutes choses, non qu'il appréhende chaque chose selon ce qui lui est propre, mais parce qu'il connaît et contient tout *selon l'unique enveloppement de la cause,* comme la lumière aussi contient d'avance en elle-même, à titre de cause, la notion de ténèbre, ne connaissant la ténèbre à partir de rien d'autre si ce n'est la lumière[100] (DN 869 A-B).

Dieu connaît en tant qu'il est cause (κατ'αἰτίαν) l'essence (οὐσία) des choses, mais non en appréhendant (ἐπιβάλλων) ce qui est propre (κατ'ἰδίαν) à chaque chose. C'est donc en se connaissant lui-même que Dieu connaît tout, et c'est Dieu qui accorde à chaque être de se connaître et de connaître les autres. «Par conséquent, Dieu ne connaît pas les étants par une science des étants, mais par celle qu'il a de lui-même» (Ταύτῃ γοῦν ὁ θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει οὐ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ) (DN 869 C).

Cette conception dionysienne de la γνῶσις τοῦ θεοῦ influencera le Moyen Age et en particulier la *scientia Dei* selon saint Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*[101].

---

[98] I Tm 6, 16.

[99] Dn 13, 42.

[100] Cf. Ha 1, 13 : *«Ses yeux sont trop purs pour voir le mal».*

[101] *Somme théologique* Ia Pars, q. 14, voir particulièrement : a. 5 : *Utrum Deus cognoscat alia a se, Sed contra :* «Toutes choses sont à nu et à découvert devant ses yeux» (He 4, 13), *Resp.* : Dieu connaît toutes choses non en elles-mêmes, mais en lui-

2. *DN VII, 3, 869 C-872 A : union au-dessus de l'intellect*

Après avoir montré, au § 2, quelles étaient la science de Dieu, celle des anges et celle des âmes, Denys reprend, au § 3, la question de la connaissance de Dieu et il oppose la connaissance à l'inconnaissance de Dieu, qui est la «connaissance la plus divine» que nous puissions avoir de Lui.

2.1. La connaissance de Dieu

Si l'on admet l'axiome : *«le semblable est connu par le semblable»*, la question de la connaissance de Dieu qui n'est semblable à rien se pose alors : «Comment, nous, connaissons-nous Dieu qui n'est ni intelligible ni sensible ni absolument aucun des étants ?» La réponse de Denys consiste à distinguer la connaissance de Dieu «d'après sa nature» (ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως) de celle qui s'effectue «à partir de l'ordre de tous les étants» (ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως) :

> N'est-il pas vrai de dire que nous ne connaissons pas Dieu d'après sa nature – car cela est inconnaissable et dépasse toute raison et intelligence[102] (ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον) –, mais que c'est à partir de l'ordre de tous les étants, en tant que celui-ci est issu de lui et possède des images et des similitudes[103] de ses paradigmes divins, que nous nous élèverons, selon notre pouvoir, par étapes et degrés, jusqu'à Ce qui est au-delà de tout, dans la négation de tout et le dépassement de tout et dans la cause de tout. C'est pourquoi Dieu est connu, à la fois, en tout et en dehors de tout (DN 869 C-D).

La connaissance divine est anagogique : elle s'élève

ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης

εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν

Et cette élévation (ἀναγωγή) se fait par degrés :

1. des images et similitudes,
2. des paradigmes divins,
3. jusqu'à Dieu,

selon le mouvement des trois voies :

- dans la négation de tout (ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει),
- le dépassement de tout (καὶ ὑπεροχῇ),
- et dans la Cause de tout (καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ).

---

même *(non ipsis sed in seipso)* ; a. 7 : *Utrum scientia Dei sit discursiva, Sed contra* : *«sed omnia simul videt»* ; a. 8 : *Utrum scientia Dei sit causa rerum, Resp.*: *«Scientia Dei est causa rerum»* ; a. 11, S*ed contra* : La science de Dieu a la même extension que la causalité» ; a. 14 : «Il connaît tout par un acte de simple intelligence» ; a. 16 : «C'est en lui-même que Dieu voit tout ce qui n'est pas lui, et il se connaît lui-même d'une connaissance spéculative».

[102] Sur la nature inconnaissable de Dieu, voir : DN I, 1, 588 A ; XIII, 3, 981 A ; MT 1032 D.

[103] Gn 1, 26.

Cet ordre des trois voies n'est pas traditionnel et se retrouve chez saint Thomas, qui donne plusieurs formulations des trois voies[104].

2.2. La connaissance et l'inconnaissance

La conclusion : «c'est pourquoi Dieu est connu à la fois en tout et en dehors de tout» (Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ χωρὶς πάντων) articule les trois voies : «Dieu est connu en tout», selon la Cause de tout, et «en dehors de tout», selon la négation et la suréminence, avec les deux premières hypothèses du *Parménide* qui sont exposées au paragraphe suivant :

> Dieu est connu grâce à la connaissance et à l'inconnaissance. Il y a de lui intellection, verbe, science, contact, sensation, opinion, représentation et nom et tout le reste[105], et (pourtant) il ne peut être ni saisi par l'intelligence, ni dit, ni nommé. Il n'est aucun des étants et il n'est connu en aucun des étants. Il est tout en tout (ἐν πᾶσι πάντα)[106] et il n'est rien en rien, et il est connu de tous à partir de tout et il n'est connu par personne à partir de rien. Car à la fois c'est avec rectitude que nous disons ces choses au sujet de Dieu, et c'est à partir de tous les étants, proportionnellement à tout ce dont il est cause, qu'il est célébré (DN 872 A).

La conclusion : il est «tout en tous» se réfère à I Co 15, 28, à la fin des temps, Dieu sera «tout en tous», mais aussi à la deuxième hypothèse du *Parménide*[107], car *si l'Un est,* on peut le prédiquer de multiples manières. En revanche l'affirmation : «il n'est rien en rien» et «n'est connu par personne à partir de rien» se réfère seulement à la première hypothèse du *Parménide.* Mais l'inconnaissance (ἀγνωσία) ne supprime pas la possibilité de la connaissance de Dieu par l'analogie (ἀναλογία) : «c'est à partir de tous les étants, proportionnellement à tout ce dont il est cause (κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστιν αἴτιος), qu'il est célébré», cependant l'inconnaissance est supérieure à la connaissance.

---

[104] Les trois voies sont formulées plusieurs fois, dans l'œuvre saint Thomas, selon un ordre différent de l'ordre : 1. causalité, 2. négation, 3. éminence, par exemple : *De Malo,* q. 16, a. 8, ad 3um : «inquantum cognoscimus Deum per negationem (2) vel causalitatem (1) vel excellentiam (3)» ; S.T. Ia, q. 13, a.1, *Resp.* : «Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii et per modum excellentiæ (3) et causationis (1)» ; S.T. IIa IIæ, q. 27, a. 3 : «... sicut causam (1) per effectus vel modum eminentiæ (3) aut negationis (2)».

[105] Cf. *Parménide* 142 a : «Donc à lui n'appartient aucun nom ; il n'y en a ni définition ni science ni sensation ni opinion». La phrase de Pseudo-Denys reprend, sur le mode positif, l'affirmation négative du *Parménide.*

[106] I Co 15, 28.

[107] *Parm.* 155 d : «Donc il y a un nom, une définition lui appartenant, et en fait, on le nomme et on l'exprime...».

2.3. La connaissance la plus divine de Dieu (ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις)

> La connaissance la plus divine de Dieu[108], c'est celle qui est obtenue grâce à l'inconnaissance, dans une union au-dessus de l'intellect[109], lorsque l'intellect, s'étant séparé de tous les étants et s'étant, ensuite, également quitté lui-même, s'unit aux rayons plus que lumineux et, à partir d'eux et en eux, est illuminé par l'insondable profondeur de la Sagesse[110]. (DN 872 B).

Il y a un parallèle frappant entre l'intellect dans ce chapitre VII des *Noms divins* et Moïse dans la *Théologie mystique* (1000 D-1001 A).

L'intellect-Moïse

a) après s'être séparé de tous les étants (ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς),

b) s'est quitté ensuite lui-même (ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς),

c) s'unit aux rayons (ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν)

d) et est illuminé par l'insondable profondeur de la Sagesse (καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος).

Dans la *Théologie mystique,* Moïse entre dans la «Ténèbre de l'inconnaissance» où il s'unit à Celui qui est au-delà de tout. L'«union au-delà de l'intellect» est au terme de l'élévation (ἀναγωγή) de l'intellect, comme elle est au terme de la montée (ἀνάβασις) du Sinaï par Moïse.

---

108 ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις : cf. DN IV, 11, 708 D ; VII, 1, 865 C. On retrouve cette opposition entre la connaissance et l'union dans l'inconnaissance chez Proclus. Expliquant les trois attributs divins *foi, vérité* et *amour* (*Theol. plat,* I, 25), Proclus définit la foi comme «ce qui unit d'une manière indicible au bien toutes les classes de dieux, de démons et les âmes bienheureuses» et oppose la connaissance et l'union : «En effet, dit-il, il ne faut pas rechercher le bien à la manière d'une connaissance (γνωστικῶς), c'est-à-dire d'une manière imparfaite, mais en s'abandonnant à la lumière divine et *en fermant les yeux* (μύσαντας), ainsi faut-il s'établir dans l'hénade inconnue et secrète des êtres (οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι). Car ce genre de foi est supérieur à l'opération de connaissance, non seulement en nous, mais aussi chez les dieux eux-mêmes, et c'est par elle que tous les dieux sont unis et rassemblent autour d'un centre unique (περὶ ἓν κέντρον), selon une seule forme, toutes leurs puissances et leurs processions.» (P. 61-62, Saff.-West., t. I, p. 110, l. 5-10). L'intellection est «un mouvement intellectif relatif à l'intelligible», tandis qu'«il faut que la foi divine soit unique et sereine, parce qu'elle a été parfaitement établie dans le hâvre de la bonté». L'intellection est un mouvement (κίνησις), la foi est un établissement ou une fondation (ἵδρυσις) dans le bien. «Grâce au bien, en effet, l'intellect lui aussi reçoit avec joie une autre sorte d'union meilleure que l'opération intellective et supérieure à toute activité (πρὸ ἐνεργείας ἕνωσιν ἀσπάζεται) ; et l'âme tient pour rien la variété de l'intellect et la splendeur des formes en comparaison de la sublimité du bien au-dessus de tout, elle dédaigne l'acte d'intellection pour revenir à son propre acte d'existence» (*ibid.*, P. 62, Saff.-West., p. 111, l. 10-15). L'âme revient à son ὕπαρξις et c'est dans l' ὕπαρξις que se fait l'union (ἕνωσις) au bien.

109 Cette expression, qui se rencontre dans la *Théologie platonicienne* I, 3 (P. 7, Saff.-West., p. 14, l. 8-9) de Proclus, ne se trouve que quatre fois expressément dans les *Noms divins* (592 C ; 865 C ; 872 ; 949 C).

110 Cf. Rm 11, 33.

C'est dans cette union au-delà de l'intellect qu'a lieu l'illumination de l'intellect par «l'insondable profondeur de la Sagesse». Il y a donc une nouvelle connaissance, une connaissance plus divine, dans l'inconnaissance même. Le caratère «insondable» (τῷ ἀνεξερευνήτῳ) de la Sagesse» est ici l'équivalent du caractère «inconnaissable» de la ténèbre (γνόφος) dans la *Théologie mystique.*

2.4. Les profondeurs de la Sagesse

> Quoique, comme je l'ai dit, ce soit à partir de tout que la Sagesse doit être connue, car elle est elle-même, selon le Dit[111], ce qui produit tout et ce qui harmonise toujours tout, et elle est la Cause de la concorde et de l'ordre indissoluble de toutes choses, (car) elle unit toujours l'achèvement de ce qui précède au principe de ce qui suit[112] et elle produit avec beauté l'unique sympathie et harmonie de l'univers...

Retenons les quatre mots qui caractérisent l'œuvre de la Sagesse[113] dans l'univers : elle établit la concorde (ἐφαρμογή), la concordance ou l'accord (σύμπνοια), la sympathie (συμπάθεια) et l'harmonie (ἁρμονία) de l'univers[114].

C'est donc à propos de la Sagesse que Denys définit l'union à Dieu par rapport à l'intellect et en même temps laisse entendre qu'il y a une nouvelle illumination de l'intellect plongé dans les ténèbres ou les profondeurs de la Sagesse.

G. CARACTÉRISTIQUES DES DIFFÉRENTS EMPLOIS DU TERME «UNION» DANS LES *NOMS DIVINS*

Que conclure de l'examen de ces seize passages[115] des *Noms divins* où le terme ἕνωσις est employé ?

---

[111] Cf. Sg 7, 18 ; Ps 103, 24 ; Pr 8, 26.

[112] Différence entre un ordre hiérarchique où la fin de ce qui précède est unie avec le principe de ce qui suit et la vision de la récapitulation chez Irénée de Lyon où le commencement est repris dans la fin. Pour Origène, la fin est semblable au commencement, ce qui fonde l'apocatastase. La manière de penser la relation de la fin et du commencement implique une vision de l'histoire et l'histoire du salut.

[113] Sur la Sagesse dans la Bible, voir M. GILBERT, *La Sagesse dans l'Ancien Testament,* Louvain 1979.

[114] ἐφαρμογή : cf. DN 704 AB ; 821 B ; 872 B ; σύμπνοια : cf. EH 432 B ; DN 872 B ; συμπάθεια : DN 648 B ; ἁρμονία : cf. DN 592 A ; 704 C ; 724 D ; 821 B ; 872 B ; 892 D ; 949 D ; CH 273 A-B ; EH 373 A ; 537 B.

[115] Nous ne développerons pas les deux derniers passages où est employé le terme ἕνωσις au chapitre XI, 2, 949 C, *Sur la Paix* (où Denys parle à la fois d'une union sans confusion (κατὰ ἀσύγχυτον αὐτῶν ἕνωσιν), comme au chapitre V, 7, 821 A (κατὰ μίαν ἀσύγχυτον ἕνωσιν) et d'une union au-delà de l'intellection (ἐπὶ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν), comme au chapitre I) et au chapitre XIII, 3, 980 B-981 B, *Sur l'Un,* car nous l'avons déjà fait à la fin de la première partie qui s'achevait par «la voie ascendante des négations» qui, «au terme de tout, unit l'âme, avec Celui-ci, autant qu'il nous est possible de nous unir à lui».

1. Types d'union

1.1. L'union de l'âme avec Dieu

qui est dite «union au-dessus de l'intellect» aux chapitres I (DN 592 C), VII (DN 868 B) et XI (DN 949 : ἡ ὑπὲρ νόησιν ἕνωσις). Cette «union au-delà de l'intellect» (DN 872 B : ἡ ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις) est une «union ineffable à l'Ineffable» (DN 585 B).

Nous sommes «unis – dit Denys – selon une union supérieure à notre puissance et activité rationnelle et intellectuelle» (κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ'ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν) (DN I, 1, 588 A), ou «unis comme à des mystères transmis divinement, au-delà de (toute) activité intellectuelle (ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἑνωθέντες)» (DN II, 7, 645 A). En effet l'intellect est «uni, selon un mode supérieur, à Celui qui est complètement inconnaissable par la suspension de toute connaissance et, par le fait qu'il ne connaît rien, connaissant au-delà de l'intellect» (τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων)[116] (MT 1001 A), car la Déité est «supérieure à tout discours et à toute connaissance et est établie absolument au-dessus de l'intellect et de l'essence» (κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσίαν ἵδρυται) (DN I, 5, 593 B).

1.2. «L'union sans confusion»,

dont Denys parle exclusivement au chapitre V des *Noms divins,* c'est

– l'union des lignes «dans le centre du cercle» (DN 821 A),

– «l'union sans confusion» des *logoi* (DN 821 B),

– «l'union unique et suressentielle des paradigmes» (DN 824 C),

– et «l'union unique séparée de tout» de tous les étants dans la Cause de tout (DN 825 A).

L'«union sans confusion» qualifie l'unité des raisons ou des paradigmes intelligibles dans l'Intellect divin, l'«union au-delà de l'intellect», l'union de l'âme ou de l'intellect avec Dieu.

2. Conditions de l'union

Denys ne parle pas de purification de l'âme dans les *Noms divins* et ce traité ne contient pas de réflexion anthropologique ou éthique, mais il parle de la *limpidité de l'intellect*[117] qui est nécessaire à l'union, alors même que cette union est au-delà de l'intellect. Seul l'esprit purifié peut se dépasser lui-même.

---

[116] Cf. EH 396 A ; 512 A ; 536 A.

[117] Cf. supra, p. 243.

Cette limpidité de l'intellect est la condition de *la prière* qui est la «disposition requise» pour la «mystérieuse union et foi en ces choses qu'on ne peut enseigner» (DN 648 B).

La Paix est également requise pour l'union. Il n'y a pas d'union sans paix. C'est pourquoi, dans la liturgie, le baiser de paix précède la communion[118].

Enfin la *«voie ascendante des négations»*, selon la phrase finale des *Noms divins,* «unit l'âme avec Celui-ci autant qu'il nous est possible de nous joindre avec Celui-ci». Il faut donner à la voie apophatique un sens prédicatif et ascétique, c'est-à-dire écarter tout ce qui n'est pas Dieu pour rencontrer Dieu.

3. L'objet de l'union,

Quant à l'objet de l'union, *ce n'est pas l'Essence suressentielle* qui est «indicible, inconnaissable, totalement inexprimable et dépasse l'union elle-même» (DN 816 B), *mais les rayons surétincelants* que l'âme saisit (DN 592 C).

Voici le point décisif : l'union à Dieu n'est pas une union avec l'Essence suressentielle, ineffable et insaisissable, mais une union avec les rayons surétincelants qui jaillissent d'elle ou une «union très bienheureuse à cette lumière» qui nous illumine (DN 593 B).

4. L'effet de l'union à Dieu

Enfin, l'effet de l'union à Dieu est la divinisation de l'âme, «l'âme devenant déiforme grâce à l'union inconnaissable» (DN 708 D).

C'est ici que l'on voit la différence entre l'union avec le Principe ou avec Dieu dans la philosophie néoplatonicienne et la même union dans la pensée chrétienne. D'après l'axiome : *seul le semblable est connu par le semblable*, seul ce qui est divin dans l'homme, la «partie divine» de l'âme (Plotin)[119] ou la «semence divine» (gnostiques), connaît Dieu. La purification n'est là que pour séparer le «propre» de la nature de ce qui lui est «étranger», qui s'est ajouté à elle, comme la boue recouvre l'or.

Selon la doctrine chrétienne de la divinisation, il faut aussi commencer par purifier l'âme, c'est-à-dire la laver de ses souillures, ou nettoyer le miroir de l'âme terni par les vices, pour retrouver l'image

[118] Cf. EH 425 C : «À ce moment là le divin grand prêtre prononce une sainte invocation et annonce à tous la sainte paix».

[119] Cf. *Enn.* VI 9 [9] 11, 32-33 : «Il saura de science certaine qu'on ne voit le principe que par le principe, et que le semblable ne s'unit qu'au semblable, et il ne négligera aucun des éléments divins que l'âme est capable de contenir» (συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θείων ὅσα δύναται ψυχὴ ἔχειν).

originelle déformée par le péché. Cependant, cette purification morale active doit s'achever par une purification passive où Dieu seul peut transformer la boue de l'homme en or divin par l'union à Lui et la participation à l'or de sa substance.

Lorsque Denys dit que l'âme devient «déiforme grâce à l'union inconnaissable», il reconnaît que la déiformité de l'âme n'est pas due à son propre vouloir, mais à l'union avec Dieu lui-même, union qui, seule, peut opérer la divinisation.

Mais ce n'est pas seulement l'aspect passif de la divinisation que Denys souligne, c'est également son aspect inconnaissable : si Dieu est inconnu et ineffable, l'union avec l'Ineffable ne peut être qu'ineffable et inconnaissable, sinon, ce n'est pas Dieu. Plotin disait, dans le *Traité 38*, que, dans l'union avec le Bien qui est sans forme, l'âme devenait sans forme,[120] etc. Denys ne reporte pas les attributs de Dieu sur l'âme, mais sur l'union : c'est l'union qui est ineffable ou inconnaissable et non l'âme – ce qui lui permet d'éviter le danger de fusion entre Dieu et l'âme.

L'âme ne s'unit pas à l'Essence divine, mais à la lumière bienheureuse et, dans cette union, elle devient déiforme, entrant dans le mystère divin, qui lui échappe, et pâtissant les choses divines.

[120] Cf. *Enn.* VI 7 [38] 33, 24-29, *le témoignage des amants* : «C'est ce dont témoigne l'impression qu'éprouvent les amants. Tant que cette impression s'arrête en quelqu'un qui s'arrête à la forme *(tupos)* sensible, celui-là n'éprouve pas encore l'amour. Mais lorsque à partir de cette forme *(tupos)* sensible il produit, lui-même en lui-même, une forme *(tupos)* non sensible dans la partie indivisible de l'âme, alors l'amour prend naissance. Et si l'amant désire voir l'objet aimé, c'est seulement afin d'arroser cette forme non sensible qui se dessèche. Mais, s'il prenait conscience du fait qu'il faut toujours aller au-delà, vers ce qui est plus "sans forme", c'est le Bien lui-même qu'il désirerait. Car ce qu'il a ressenti au début, c'était, à partir d'une faible lueur, l'amour de cette immense lumière» (trad. Hadot, *Traité 38,* p. 170).

CHAPITRE XIII

UNION ET DIVINISATION

Après avoir étudié l'*henosis* dans les *Noms divins* selon une étude structurale (I[e] Partie) et une étude thématique (II[e] Partie), nous pouvons reprendre la question : y a-t-il un équivalent de la «fleur de l'âme» ou de l'«un de l'âme» chez Denys ? Jules Gross le soutient dans son livre *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*[1]. Sa thèse repose sur l'interprétation d'un passage de la *Hiérarchie ecclésiastique* où Denys emploie l'expression ἓν ἑαυτου (EH 429 B). Nous voulons examiner son interprétation de l' ἓν ἑαυτου et, plus généralement de la divinisation de l'homme selon l'Aréopagite, avant de montrer son fondement christologique dans la φιλανθρωπία divine et nous demander enfin à qui l'homme s'unit-il.Il ne s'agit pas ici d'une réflexion d'ensemble sur la *Hiérarchie ecclésiastique* qui a été déjà faite magistralement par René Roques, mais d'une critique de la thèse de Gross sur le point précis de l' ἓν ἑαυτου.

A. LA THÈSE DE JULES GROSS SUR LA DIVINISATION ET LE ἓν ἑαυτοῦ

Jules Gross a consacré un chapitre à la *Mystique de la Divinisation* dans laquelle il range le Pseudo-Denys et Maxime le Confesseur. Dans cet ouvrage déjà ancien, où il utilise la traduction des *Œuvres de Saint Denys l'Aréopagite* par Darboy[2], J. Gross oppose «deux voies conduisant à l'union déifiante avec Dieu : l'une par l'amour extatique, l'autre par les moyens de la hiérarchie ecclésiastique».

La «voie de l'extase» est décrite dans les *Noms divins* et la *Théologie mystique*. C'est la voie de l'amour divin qui est extatique (DN IV, 13, 712 A) et de l'union qui se réalise au-delà de l'intellect (DN VII, 1, 865 C), mais il y a une «seconde voie qui, celle-là, mène à l'union déifiante au moyen des ministres et des rites sacrés de la hiérarchie ecclésiastique»[3].

---

[1] J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938, III[e] Partie, c. II, *Mystique de la Divinisation*, § 1. *Le Pseudo-Denys* (p. 298-319), § 2 *Maxime le Confesseur* (p. 319-327).

[2] DARBOY, *Saint Denys l'Aréopagite*, Paris, 1932. Cette traduction est, selon J. Gross lui-même, «plutôt une paraphrase» (J. GROSS, *op. cit.*, p. 300, n. 1).

[3] J. GROSS, *op. cit.*, p. 312.

Cette union déifiante se fait selon trois étapes : la purification et l'illumination qui sont opérées au baptême et l'union dont l'effet est propre à l'Eucharistie.

Aux trois étapes par lesquelles l'âme s'élève à Dieu – ébauche des trois *viae, purgativa, illuminativa et unitiva,* de la mystique postérieure[4] – correspond le triple ordre des ministres sacrés «qui se distinguent en un ordre qui purifie, un ordre qui illumine et un ordre qui perfectionne» (EH V, 1, 3, 504 C). Le perfectionnement n'est pas autre chose que la divinisation. Après avoir été lui-même «initié aux choses divines et déifié (τελεσθῆναι κατὰ τὰ θεῖα καὶ θεωθῆναι)», le hiérarque «fait participer également ses inférieurs, selon la dignité de chacun, à la sainte déification (ἱερᾶς θεώσεως) qu'il a lui-même reçue de Dieu (θεόθεν)» (EH I, 2, 372 CD). Mais, ajoute J. Gross, «dès que ses fonctions le lui permettent, il se retire dans son ἓν pour s'unir à Dieu»[5].

C'est cette expression «ἓν à lui » qui va retenir toute son attention et fonder son interprétation de la mystique de Denys dans le chapitre qu'il lui consacre.

Citant la *Hiérarchie ecclésiastique* (EH III,3,3, 429 B) selon la traduction de Darboy :

> Libre de nouveau et non retenu par les choses inférieures, sans avoir subi aucune diminution, [le pontife] retourne au principe qui lui est familier et, ayant fait son entrée spirituelle dans son ἓν à lui (εἰς τὸ ἓν ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον), il voit clairement les raisons uniformes des [rites] accomplis, faisant ainsi du terme de sa descente vers les choses subalternes un retour plus divin vers les choses suprêmes,

Jules Gross conclut : «L'union à Dieu, la perfection ou la divinisation – expressions identiques pour notre auteur –, voilà le terme de la voie hiérarchique. Or, puisque l'union déifiante se présente comme un contact sans intermédiaire entre l'Un divin et l' "un" de l'âme, elle mérite le qualificatif de mystique. C'est dire que les deux voies dionysiennes aboutissent au même but»[6].

Selon Gross, il s'agirait de l'«union déifiante» comme «contact sans intermédiaire entre l'Un divin et l' "un" de l'âme». On voit qu'il a ajouté à «l'un» le complément «de l'âme» qui n'était pas dans le texte, utilisant à dessein une expression technique de Proclus.

À partir de ce texte de la *Hiérarchie ecclésiastique*, il développe toute une comparaison entre l'un de l'âme chez Denys et chez Proclus :

---

[4] Denys distingue les trois voies, mais il n'en fait pas la théorie : cf. J. STIGLMAYR, «Aszese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita», *Scholastik* 2 (1927) 188-205 et H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, p. 174-178.

[5] J. GROSS, *op. cit.*, p. 314.

[6] J. GROSS, *op. cit.*, p. 315.

> Partant du vieux principe d'après lequel *«le semblable est partout connu par le semblable»*, le philosophe – développant des idées esquissées par Plotin[7] – pose en principe que l'Un divin, qui est au-delà du Νοῦς, ne saurait être saisi par l'intelligence humaine. Il admet, dès lors, dans l'âme l'existence d'un élément qui est, lui aussi, «supérieur au νοῦς qui est en elle», une sorte d'image ou de trace du Ἕν suprême : un ἕν humain, qui est comme la «fleur» ou le «sommet» de notre essence. C'est «selon ce ἕν que nous sommes mis en contact (συναπτόμεθα) avec le divin»[8]. Pour être au-dessus du νοῦς, le ἕν échappe à toute analyse[9]. L'identité du ἕν humain de Denys avec celui de Proclus saute aux yeux[10].

Je voudrais reprendre l'analyse de ce passage de la *Hiérarchie ecclésiastique*, car la lecture de ce texte est lourde de conséquences :

> La voie mystique ne soutient qu'un rapport lointain et très vague avec la foi et la morale chrétiennes, dit J. Gross. C'est ainsi qu'on y chercherait en vain une allusion à la nécessité d'un médiateur divin. Plus nettement marquée du sceau chrétien, sa théorie hiérarchique de la divinisation se trouve compromise par le concept du ἕν humain qui en constitue un élément essentiel[11].

Ainsi, selon J. Gross, l'*unio mystica* chez Denys serait l'union entre l' ἕν humain ou l'«un de l'âme» (expression qui n'est pas dionysienne mais proclienne) avec le divin, union qui compromettrait la théorie hiérarchique et cacherait un danger de résorption panthéiste.

Mais quel est le contexte de cette référence à l'«ἕν à lui» (ἓν ἑαυτοῦ) ? Ce texte se trouve dans la Contemplation (Θεωρία) de ce qui s'accomplit dans la Communion[12]. Denys établit une triple comparaison entre la Théarchie, le sacrement de la communion et le divin Grand Prêtre :

> 1 – La bienheureuse Théarchie, qui transcende tout être,
> (b) bien qu'elle *s'avance,* par la bonté divine, elle aussi progressivement pour se communiquer à ceux qui reçoivent saintement sa participation, (a) ne sort jamais de son siège essentiellement stable et immobile ; (b) et, bien qu'elle illumine quiconque se conforme à Dieu proportionnellement à ses aptitudes, (a) *demeure* réellement en soi-même, totalement inébranlable dans sa propre identité.

---

[7] Voir PLOTIN, *Enn.* III 8 [30] 9 ; V 1 [10] 1-3 ; VI 9 [9] 4. Cf. R. ARNOU, «Le platonisme des Pères», *DTC*, t. 12, col. 2370-2372.

[8] Voir les textes de Proclus dans H. KOCH, *op. cit.*, p. 154-156, 162. R. ARNOU, *ibid.*, col. 2380. DN I, 1, 588 A : συναπτόμεθα κατὰ τὴν κρείττονα... ἕνωσιν.

[9] Pour la même raison, ajoute J. Gross, le ἕν humain ne saurait être la «pure conscience de soi» (*das reine Selbstbewußtsein*) – comme le pensent Koch (*op. cit.*, p. 154) et Zeller (*Die Philosophie des Griechen*, t. 3, 2e partie, Leipzig, 1953, p. 879), la conscience intellectuelle étant une fonction de l'intelligence.

[10] J. GROSS, *op. cit.*, p. 315-316.

[11] J. GROSS, *op. cit.*, p. 318.

[12] DENYS, *Hiérachie ecclésiastique* (EH), Chapitre III. Μυστήριον συνάξεως εἴτ'οὖν κοινωνίας (424 B), III θεωρία, § 3, 428 D-429 B. Traduction de M. de Gandillac (*Œuvres complètes*, p. 245-326) modifiée.

> 2 – Il en est de même pour le saint sacrement de la communion (ou : la divine initiation de la synaxe) :
>
> (a) tout en conservant son principe unique, simple, indivisé, (b) il se multiplie par amour des hommes dans une sainte variété de symboles, il s'étend jusqu'à la totalité de ces pieuses images qui figurent la hiérarchie, (c) mais unifiant la variété de ces symboles, *il retourne **à sa propre unité*** et *il confère l'unité* à tous ceux qui sont élevés saintement à lui.
>
> 3 – De la même façon encore, s'il est vrai que, d'une manière divine, le divin Grand Prêtre dans sa bienveillance (b) transmet à ses inférieurs cette science unique de la hiérarchie qui lui appartient en propre, utilisant une multitude d'énigmes, (c) bientôt *il retourne,* libéré et affranchi des choses inférieures, *à son principe propre* sans avoir subi aucune diminution et, *faisant un retour intellectuel vers son propre un*, il voit purement les raisons unifiées des rites sacrés, mettant un terme à la *procession*, par amour des hommes, vers les réalités secondes, il opère une *conversion* plus divine vers les réalités premières. (EH. III θεωρία 3, 429A-B).

Denys applique dans les trois cas – à savoir la Théarchie, le Sacrement de la Communion (ou plutôt «la divine initiation de la synaxe») et le Grand Prêtre – le schéma néoplatonicien μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή : le premier moment consiste à demeurer en soi sans sortir de soi (a), le second, à sortir de soi pour se communiquer, en se multipliant (b), et le troisième à revenir à soi (c).

Comme le Saint Sacrement de la communion «retourne à sa propre unité (εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα) et confère l'unité (ἑνοποιεῖ) à tous ceux qui viennent saintement à lui» (428 B), *ainsi* le Grand Prêtre, après avoir transmis à ses inférieurs la science unique de la hiérarchie «faisant un retour intellectuel vers son propre un (εἰς τὸ ἓν ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον), voit purement les raisons unifiées des rites sacrés» (EH 429 B).

Si l'on compare les deux phrases de EH 428 B et EH 429 B :

– <u>εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα</u> συνάγεται (EH 428 B)

– et εἰς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ἀμειώτως ἀποκαθίσταται

καὶ <u>εἰς τὸ ἓν ἑαυτοῦ</u> νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον (EH 429 B),

on voit que, dans ce retour à soi, il y a, dans les deux cas, un rassemblement dans l'«unité propre» au sujet (Sacrement ou Grand Prêtre).

Le retour (ἐπιστροφή) est signifié par deux termes : l'«apocatastase» (ἀποκατάστασις), c'est-à-dire le mouvement de l'astre qui, après avoir décrit son orbite, revient exactement à son point de départ, ou «à son origine», et l'«entrée (εἴσοδος) intellectuelle» dans son propre un. Denys a employé ce terme «apocatastase» dans les *Noms divins* (IV, 4), à propos du Bien-Soleil[13]. Quant à cette «entrée», elle correspond à ce que

[13] «Le Bien est cause des origines et des termes célestes, de cette plénitude qui ne s'accroît ni ne diminue, bref qui ne change pas du tout, et de ces mouvements

Denys nomme, dans les *Noms divins* (IV, 9), le «mouvement circulaire»[14] : «Le mouvement de l'âme est circulaire quand elle rentre de l'extérieur en elle-même (ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω)» (DN 705 A). Nous retrouvons la même expression que dans le passage controversé : εἰς τὸ ἓν ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον. (EH 429 B). Il ne s'agit pas de l'«un de l'âme», mais du mouvement d'involution par lequel l'âme rentre en elle-même et se conforme à l'Un. Par ce mouvement d'unification de soi dans le retour à soi, l'âme unifie le multiple dans sa propre unité ou son propre un. Car *cette unité est l'unité d'une multiplicité :* dans le cas de l'eucharistie, c'est la multiplication des «symboles» (σύμβολα), ou des images qui figurent la hiérarchie (ἡ ἱεραρχικὴ εἰκονογραφία), dans le cas du Grand Prêtre, c'est la multitude des saintes énigmes (τὰ ἱερὰ αἰνίγματα). Celui-ci «voit» (ὁρᾷ) les raisons unifiées des rites dans sa propre unité.

Comment a-t-on compris ce τὸ ἓν ἑαυτοῦ ?[15]

Dans l'édition critique du *Corpus dionysiacum*[16], Günter Heil met en note : «τὸ ἓν ἑαυτοῦ, i. e. *pars animae quae haeret in mundo intelligibili*» et renvoie à EH 477 B : τὸ ἑνοειδὲς αὐτῶν[17], au *De mysteriis* de Jamblique (I, 15, p. 46, 12 ss), au *Commentaire du Premier Alcibiade* (247, 8) et à la *Théologie platonicienne* (I, 3, p. 15, 17 ss) de Proclus.

a) Dans le *De mysteriis,* il s'agit de ce qui est divin dans l'homme, qui s'éveille dans la prière adressée aux intellects purs :

> Car ce qui en nous est divin, intelligent et un (τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἕν), ou, si tu préfères l'appeler ainsi, intelligible (νοητόν),

---

silencieux, s'il faut ainsi parler, de l'immense route du ciel, des constellations des astres, de leur beauté et de leur lumière, de leur fixité et de l'extrême mobilité de certains astres errants, de la révolution périodique partant du même point pour rejoindre le même point (ἀπὸ τῶν αὐτῶν εἰς τὰ αὐτὰ περιοδικῆς ἀποκαταστάσεως), des deux luminaires que les *Oracles* qualifient de grands (cf. Gn 1,16 ; Ps 136, 7)» (DN IV, 697 B).

[14] «Le mouvement de l'âme est circulaire quand elle rentre de l'extérieur en elle-même (ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω), que l'involution conforme à l'Un de ses puissances intellectives, comme en un cercle, lui donne la stabilité, la convertissant et la rassemblant d'abord de la multiplicité extérieure en elle-même, ensuite, une fois conforme à l'Un, l'unissant avec les puissances unies de façon unitaire, et alors la guidant vers le Beau et Bien qui est au-dessus de tous les étants, un et le même, sans commencement et sans fin» (DN IV, 705 A).

[15] Il y aurait une autre construction possible du membre de phrase τὴν εἰς τὸ ἓν ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον : ce serait de rapporter ἑαυτοῦ à εἴσοδον et non à τὸ ἓν et de traduire : «ayant fait son entrée intellectuelle dans l'un». L'un n'est plus alors l'«un de lui» ou l'«un de l'âme», mais l'Un (ce qui justifie la traduction de M. de Gandillac : «Pénétrant par l'intelligence jusqu'au niveau de l'Un») ou «l'unité primordiale des raisons d'être des rites sacrés».

[16] PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus dionysiacum*, II, *De ecclesiastica hierarchia*, herausgegeben von Günter HEIL, Berlin, New York 1991, p. 83.

[17] «ἑστιῶσι δὲ τοὺς πανιέρους ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἀποπληροῦσαι τὸ ἑνοειδὲς αὐτῶν τοῦ ἑνὸς καὶ ἑνοποιοῦσαι» (EH 477 B).

s'éveille alors manifestement dans la prière ; en s'éveillant cet élément aspire supérieurement à l'élément semblable et s'unit à la perfection en soi (συνάπτεται πρὸς αὐτὸτελειότητα)[18].

b) Dans le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* de Platon, il s'agit de

– la montée des sciences multiples «vers la science unique (πρὸς τὴν μίαν ἐπιστήμην), anhypothétique et première»,

– puis «vers la vie intellective et les intuitions simples (ἐπὶ δὲ τὴν νοερὰν ζωὴν καὶ τὰς ἁπλᾶς ἐπιβολάς),

– puis vers l'intellect (ἐπὶ τὸν νοῦν)»,

– et «après l'intellect si estimé, il faut éveiller l'existence suprême elle-même de l'âme (αὐτὴν τὴν ἄκραν ὕπαρξιν ἀνεγεῖραι δεῖ τῆς ψυχῆς) grâce à laquelle nous sommes un et par laquelle est unifiée la multitude qui est en nous»[19].

c) Dans la *Théologie platonicienne* (I, 3)[20], il s'agit de «ces trois causes et monades, je veux dire l'âme, l'intellect tout premier et l'Unité supérieure à l'intellect (ψυχὴν λέγω καὶ νοῦν τὸν πρώτιστον καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν)». Nous avons commenté plus haut ces deux derniers textes.

Selon Proclus, «les deux dernières parties de l'âme sont l'intellect et l' "un de l'âme"». Faut-il en conclure que Denys suit Proclus sur ce point ?

Pour répondre, il faut considérer le sens du ἓν ἑαυτοῦ chez Denys et le sens de l' ἓν ἐν ἡμῖν chez Proclus.

– Dans sa traduction allemande, Günter Heil écrit en note : «Das "Eine in ihm" ist das höchste Element in der menschlichen Psyche, das nach dem Grundsatz "Gleiches zu Gleichen" zur Einswerdung befähigt»[21].

Cependant nous ne sommes pas, ici, dans la *Hiérarchie ecclésiastique,* dans un contexte anthropologique où il faudrait déterminer la «*pars animae*» qui serait le lieu de l'union à Dieu, il s'agit plutôt de l'unité intérieure où les raisons sont unifiées. *La comparaison qui vient à l'esprit est celle du centre où tous les rayons sont unis, modèle de l'unité des paradigmes ou des idées dans la pensée divine.* Il me semble injustifié de parler de «l'un de l'âme», comme le fait Jules Gross reprenant cette expression technique de Proclus, et de conclure qu'il y a un «danger de résorption panthéiste» dans la mystique dionysienne. Il n'est nullement question de l'union déifiante entre l'Un et l'un de l'âme, mais de l'unité

[18] JAMBLIQUE, *De mysteriis,* I, 15 (46, 10-15 ; p. 65 des Places).
[19] PROCLUS, *In Alc.*, 246, 15-247, 11 (Segonds II, p. 294).
[20] PROCLUS, *Theol. plat.* I,3 (P. 6-7, Saff.-West., p. 14, l. 8-9).
[21] PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die kirchliche Hierarchie,* Bibliothek der griechischen Literatur, Bd 22, Stuttgart 1986, texte p. 112-113, note 25, p. 167.

d'une multiplicité dans l'unité propre du sujet qui a la science de cette multiplicité, analogue à l'unité des rayons dans le centre du cercle ou des idées dans l'intellect.

La science du Grand Prêtre est décrite selon le mouvement de la procession-conversion (πρόοδος-ἐπιστροφή) : d'une part il transmet sa science à ses inférieurs par une «multitude d'énigmes», et de l'autre, «mettant un terme à la procession, par amour des hommes, vers les réalités secondes, il opère une conversion plus divine vers les réalités premières» (EH 429 B). L'opposition est entre la procession (πρόοδος) vers les réalités secondes (ἐπὶ τὰ δεύτερα) et la conversion plus divine (θειοτέραν ἐπιστροφήν) vers les premières (εἰς τὰ πρῶτα). *Les* τὰ πρῶτα *ne sont pas des «parties» de l'âme, mais des réalités premières, ce sont les premiers principes divins de la science hiérarchique.* Dans sa science des réalités secondes, le Grand Prêtre a usé d'une multitude d'énigmes, mais, à partir de cette multiplicité, *il est revenu à l'unité de sa science qui est unifiée en sa propre unité.* Car l'unification des raisons multiples, dans la science une, ne peut se faire que par le retour de celui qui est le principe de cette science hiérarchique, le Grand Prêtre, dans sa propre unité.

C'est donc le mouvement de la communication ou de la participation qui est décrit dans le triple exemple de la participation à la Théarchie, au Sacrement de la Communion et à la science du Grand Prêtre.

– Peut-on identifier «l'un en nous» (ἓν ἐν ἡμῖν) ou «l'un de l'âme» (ἓν τῆς ψυχῆς) chez Proclus et le ἓν ἑαυτοῦ chez Denys ?

Si l'on reprend la comparaison entre l'«un de l'âme» (ἓν τῆς ψυχῆς) chez Proclus et l' ἓν ἑαυτοῦ chez Denys, on voit, comme le fait remarquer Werner Beierwaltes dans son livre sur Proclus[22], que la fonction de «l'un de l'âme» est différente. Reprenons et continuons le texte de Proclus déjà cité *Sur le Premier Alcibiade* (247) :

> Après l'intellect si estimé, il faut éveiller l'existence suprême elle-même de l'âme (αὐτὴν τὴν ἄκραν ὕπαρξιν ἀνεγεῖραι δεῖ τῆς ψυχῆς) grâce à laquelle nous sommes un (καθ' ἣν ἕν ἐσμεν) et par laquelle est unifiée la multitude qui est en nous (καὶ ὑφ'ἧς τὸ πλῆθος ἐνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν). Car de même que nous avons part à l'intellect selon ledit intellect, de même aussi nous avons part (μετέχομεν) au Premier (τοῦ πρώτου) duquel vient pour tous les êtres l'unité (παρ'οὗ πᾶσιν ἡ ἕνωσις) par l'un et pour ainsi dire la fleur de notre essence (κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν), laquelle nous unit tout particulièrement au divin (καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα). Car toujours *le semblable est saisi par le semblable,*

[22] W. BEIERWALTES, *Proklos. Gründzuge seiner Metaphysik,* Philosophisches Abhandlungen Band XXIV, Frankfurt am Main 1985, «Das Eine selbst und das Eine in uns», p. 367-382.

> les objets de science par la science, les intelligibles par l'intellect, les mesures les plus unifiées des êtres par *l'un de notre âme* (τὰ δὲ ἑνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἑνὶ τῆς ψυχῆς). Car c'est là la plus élevée entre nos activités ; c'est par elle que nous devenons divinement inspirés (ἔνθεοι) lorsque nous avons fui toute la multitude, que nous nous sommes concentrés sur notre unité (καὶ εἰς αὐτὴν συννεύσαντες τὴν ἕνωσιν ἡμῶν), que nous sommes devenus un et que nous agissons sur le mode de l'un (καὶ ἓν γενόμενοι καὶ ἑνοειδῶς ἐνεργήσαντες)[23].

Il y a un rôle médiateur de l'«un de l'âme» ou de l'«un en nous» selon lequel (καθ' ὅ) nous sommes unis à Dieu et par lequel (τῷ ἑνὶ τῆς ψυχῆς) nous connaissons les mesures les plus unifiées des êtres.

Werner Beierwaltes souligne à plusieurs reprises[24] que le ἓν ἐν ἡμῖν est, chez Proclus, la condition de possibilité («Vorbedingung», «Ermöglichungsgrund») ou le préliminaire («Vorläufigkeit») de l'intériorisation et finalement de l'union avec l' αὐτοέν.

Or ce caractère de condition de l'union à l'Un ne se retrouve pas dans le ἓν ἑαυτοῦ chez Denys, tout simplement parce qu'il ne s'agit pas ici d'union à Dieu (Jules Gross a projeté le συναπτόμεθα du *Premier Alcibiade* dans la *Hiérarchie ecclésiastique* 429 B), mais de conversion des τὰ δεύτερα aux τὰ πρῶτα. Ce mouvement de conversion (ἐπιστροφή) est en même temps un mouvement circulaire de retour (εἴσοδος) de l'âme vers son propre un (εἰς τὸ ἓν ἑαυτοῦ) où le Grand Prêtre voit les raisons unifiées. L' ἐπιστροφή vers les τὰ πρῶτα et l' εἴσοδος vers le τὸ ἓν ἑαυτοῦ sont liées. Cependant Denys ne développe pas cette relation. Et il y a un «voir» (ὁρᾷ) ou une contemplation des raisons unifiées (τοὺς ... ἑνοειδεῖς λόγους) toute intérieure.

B. PHILANTHROPIE ET DIVINISATION

La critique de Jules Gross porte également sur «la théorie physique de la divinisation»[25], théorie selon laquelle la divinisation de la nature humaine se réalise par l'union de la nature *(phusis)* divine et de la nature

---

[23] PROCLUS, *In Alc.* 247, 8-20 (Segonds t.II, p. 294-295).

[24] Beierwaltes dit que cet *in nobis unum* ou cet *unum animae*, «l'image de l'Un lui-même» (εἰκὼν τοῦ ἑνός) ou la «semence» (σπέρμα) de l'origine impensable selon Proclus, est la condition de possibilité de la pensée de l'Un qui n'est pas accessible immédiatement (*Proklos*, p. 368). «Das "Eine in uns" ist die Vorläufigkeit des "Eines selbst" im Denken... Das "Eine in uns" wird so zum Grund der Möglichkeit, daß das nicht unmittelbar zugängliche Eine sich dem Denken vermittelt» (p. 370). «Begriff des "Einen in uns" ist das denkende und gedachte Gestalt gewordene Eine, Entwurf, (*provole-* προβολή) und Ausdruck (*expressio-* ἔκφανσις) des Einen selbst : *"hanc igitur intrinsecam unius intelligentiam, provolem entem eius quod in nobis unius et velut expressionem" (In Parm.* VII, 54, 12)» (p. 372). L'«un en nous» est le fondement du «projet» (προβολή) et de la «manifestation» (ἔκφανσις) de l'Un lui-même. C'est donc dans l'«un en nous» que l'Un lui-même peut être pensé et manifesté.

[25] Cf. J. GROSS, *op. cit.*, p. 306.

humaine.

Cependant Denys, en faisant de l'incarnation du Verbe, signe de la Philanthropie divine, le fondement de la divinisation de l'homme, se situe dans la grande tradition patristique et en premier lieu du *De incarnatione Verbi* d'Athanase d'Alexandrie

Le grand axiome de la divinisation de l'homme est la phrase d'Irénée de Lyon reprise par Athanase d'Alexandrie : *«Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu»*. Le principe de la divinisation de l'homme est l'incarnation du Verbe : *«Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous»* (Jn 1, 14). Et l'incarnation est la manifestation de sa philanthropie : *«Lorsque s'est manifesté l'amour pour les hommes de Dieu notre Sauveur* (ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ)» (Ti 3, 4). En effet la raison de l'incarnation n'est autre que l'amour de Dieu pour les hommes : *«Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique»* (Jn 3, 16). C'est cette philanthropie divine qui embrasse toute l'économie du salut. Le terme οἰκονομία n'apparaît jamais dans le *Corpus dionysiacum,* et ce qui correspondrait à la distinction «théologie»-«économie», c'est-à-dire contemplation de Dieu *ad intra* ou de ses œuvres *ad extra*, serait la distinction *Théarchie – Philanthropie* : la Philanthropie divine est la raison de la création, de l'incarnation du Verbe, du salut et de la divinisation de l'homme.

Denys développe sa christologie précisément dans les sept textes où il mentionne la «philanthropie» de Jésus.

Il n'est pas possible de commenter ici ces passages un à un et je voudrais seulement reprendre trois textes de la *Hiérarchie ecclésiastique* pour montrer le fondement christologique de la divinisation de l'homme chez Denys.

1. Hiérarchie ecclésiastique *III, 11, 441 A-B*

> Pourtant, dans *son amour infini de l'homme*, la Bonté théarchique (Ἡ δὲ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἀπειροτάτη φιλανθρωπία) ne cessa jamais de nous prodiguer les bienfaits efficaces de sa Providence. Elle prit part véritablement à toutes les choses humaines (de nous) (μεθέξει τῶν καθ'ἡμᾶς γενομένη πάντων), à l'exception du péché[26] ; elle s'unifia avec notre bassesse sans rien perdre de sa propre nature, sans subir aucun mélange et sans souffrir aucun dommage (καὶ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἡμῶν ἑνοποιηθεῖσα μετὰ τῆς τῶν οἰκείων ἀσυγχύτου καὶ ἀλωβήτου παντελῶς ἕξεως)...
>
> Dans son œuvre de bonté, elle transforma ce qui est de nous en sens inverse. Notre intelligence était encombrée de ténèbres et informe ; elle la remplit d'une bienheureuse et divine lumière, elle l'orna de beautés conformes à sa nature divine. En assurant totalement le salut de notre

[26] Cf. He 2, 17 : χῶρις ἁμαρτίας.

> essence presque entièrement déchue, elle délivra la demeure de l'âme des passions maudites et des souillures corruptrices. Elle nous montra enfin l'élévation au-dessus du monde et la vie en Dieu en nous assimilant saintement à elle, selon notre pouvoir (ἐν ταῖς πρὸς αὐτὴν ἡμῶν ἱεραῖς κατὰ τὸ δυνατὸν ἀφομοιώσεσιν) (EH III, *Théorie* 11, 441 A)[27].

Tout l'homme est transformé :

– sa nature est «déifiée»,

– son intelligence : «encombrée de ténèbres et informe» est «remplie de lumière» et «ornée de beautés»,

– et son essence «déchue» est purifiée des «passions maudites».

L'action de la Bonté théarchique est double :

– «elle opéra...» notre salut.

– «elle nous révéla...» les conditions pour recevoir ce salut.

Le salut est un don de la Bonté divine, mais il comprend une part de la volonté humaine («il nous fallait nous assimiler pleinement à elle, autant qu'il est en notre pouvoir»). Car la réception du don divin, ou le pâtir des choses divines, suppose une «aptitude» à recevoir et une synergie de la volonté humaine. C'est cette part de la volonté humaine que J. Gross n'a pas vue en citant le passage sur la métaphore du feu qui a une si longue postérité dans l'histoire de la mystique :

> Dieu a fait miséricorde aux habitants de la Terre en vertu de sa Bonté propre et naturelle, il a daigné dans *son amour pour l'homme* faire l'effort de venir à nous et, en les unissant à lui, de s'assimiler comme fait le feu tous ceux qui sont admis à son union (πρὸς αὐτὸν ἑνώσει), dans la mesure de leur aptitude propre à recevoir la déification (κατὰ τὴν αὐτῶν πρὸς θέωσιν ἐπιτηδειότητα). *«Car à tous ceux qui l'ont reçu il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu, s'ils ont foi en son nom, s'ils ne sont pas nés du sang ni de la volonté charnelle, mais de Dieu*[28]*.»* (EH II, *Mystère* 1, 393 A).

Il y a une «aptitude propre à recevoir la divinisation», comme il y a une aptitude propre de la cire (sa malléabilité, sa pureté, etc.) à recevoir l'empreinte du sceau. Cette aptitude est à la fois un don, «le pouvoir (ἐξουσία) de devenir enfant de Dieu», et une acceptation de ce don, «la foi en son nom».

2. Hiérarchie ecclésiastique *III, 12, 444 A-B*

> Dans sa bonté, dans *son amour pour les hommes,* l'Unité simple et mystérieuse de Jésus, Verbe parfaitement théarchique, est devenue, en effet, par les voies de l'Incarnation, sans subir aucune altération, une réalité composée et visible. Généreusement elle a arrangé pour nous la communion unifiante avec lui (Jésus), liant de la façon la plus étroite notre bassesse à ce qu'il a de plus divin, mais à condition que nous aussi

[27] Traduction modifiée (*Œuvres complètes* du Pseudo-Denys, p. 276).
[28] Jn 1, 12.

> nous nous ajustions à lui, comme les membres au corps entier, par l'identité d'une vie divine et irréprochable ; au lieu de tomber dans la mort en succombant aux passions corruptrices, sans pouvoir nous adapter aux membres divins en pleine santé en partageant la même vie.
>
> Si nous désirons être en communion avec lui, nous devons fixer notre regard sur sa vie toute divine dans la chair, prendre comme modèle et accéder par l'assimilation avec elle et atteindre la possession déiforme et irréprochable de l'impeccabilité sacrée. À ce prix seulement et selon le mode qui nous convient, il nous accordera la communion avec le Semblable) (EH III,12, 444 A-B)[29].

Comme dans les *Noms divins,* Jésus est appelé simple (ὁ ἁπλοῦς 'Ιησοῦς) et l'Incarnation est pensée comme un passage de la simplicité de la divinité à la composition de l'Homme-Dieu (Denys évite de dire de la «nature» divine et de la «nature» humaine). Mais, à la différence des *Noms divins,* la *Hiérarchie ecclésiastique,* dans ces trois paragraphes 11, 12 et 13, du chapitre sur la Communion, met immédiatement en relation l'incarnation ou la philanthropie de Jésus et les conditions de la divinisation de l'homme : la conformité divine d'une vie sans péché, la résistance aux passions corruptrices, l'harmonisation aux membres du corps divin qui vivent d'une vie unique et la pureté parfaite.

3. Hiérarchie ecclésiastique *III, 13, 444 C-D*

> En offrant Jésus-Christ à nos yeux, il nous montre ainsi de façon sensible et comme en image ce qui constitue notre vie intelligible (τὴν νοητὴν ἡμῶν... ζωήν) ; il nous révèle comment le Christ lui-même est sorti de son mystérieux sanctuaire divin pour s'humaniser *par amour de l'homme* (καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει φιλανθρώπως), pour s'incarner totalement sans se mélanger (ἀσυγχύτῳ) d'aucune façon ; comment, sans altération (ἀναλλοιώτως), il est descendu processivement de son unité naturelle (ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἑνὸς προϊόντα) jusqu'au niveau de notre divisibilité ; comment les bienveillantes opérations que lui inspire *son amour pour nous* accordent au genre humain le pouvoir de s'associer à lui et aux biens qui lui appartiennent en propre, *à condition toutefois que nous fassions un avec sa vie très divine* (εἴπερ ἑνωθῶμεν αὐτοῦ τῇ θειοτάτῃ ζωῇ), que nous l'imitions autant qu'il est en notre puissance, que nous devenions assez parfaits pour entrer véritablement en communion avec Dieu et avec les mystères divins.[30] (EH III, 13, 444 C-D)

À propos de l'élévation des saints dons que Denys interprète comme la monstration ou «l'exposition» de la vie du νοῦς, il rappelle que la condition pour «faire un avec la vie très divine» de Jésus est l'*imitatio Christi* et la vie parfaite. Nous avons donc, dans ces passages de la *Hiérarchie ecclésiastique,* le compendium d'un traité sur l'ascèse qui a un cadre et une visée christologiques, comme le *De Perfectione* de Grégoire

---

[29] Traduction refaite (*Œuvres complètes* du Pseudo-Denys, p. 278-9).
[30] Traduction modifiée (*Œuvres complètes* du Pseudo-Denys, p. 279).

de Nysse où la perfection chrétienne est définie à partir des noms du Christ.

Ainsi la source de la divinisation de l'homme est la Philanthropie divine, et il faut partir du principe de toute divinisation et de toute hiérarchie : Jésus. L'amour de Dieu pour les hommes se manifeste en toute sa plénitude dans «le mystère de l'amour de Jésus pour les hommes» qui englobe le mystère de l'incarnation, de la rédemption et de l'eucharistie. Car la divinisation de l'homme, qui a pour fondement l'incarnation et la rédemption du Christ, s'effectue dans les sacrements de l'Église[31].

Mais à qui l'initié s'unit-il ?

C. L'OBJET DE L'UNION

Denys nomme l'objet de l'union : Dieu[32], l'Un (ἕν)[33], la monade divine (μονάς)[34], la Vie très divine (ἡ θειοτάτη ζωή)[35] ou la Perfection divine[36].

1. Dieu

Tout d'abord l'union est une union à Dieu (πρὸς τὸν θεόν).

Cette union est une *union et une assimilation* (ἕνωσις καὶ ἀφομοίωσις) *à Dieu*[37] ou une *«union et participation à Dieu»* (ἡ τοῦ θεοῦ ἕνωσις καὶ μέθεξις) (EH 400 B). L'assimilation[38] est la condition préalable à l'union, car, dit Denys, «la Bonté théarchique... nous révéla que pour nous élever spirituellement vers l'au-delà et pour vivre en Dieu, il nous fallait nous assimiler pleinement à elle, autant qu'il est en notre pouvoir» (EH 441 BC).

---

[31] Cf. Y. DE ANDIA, «Mystères et divinisation de l'homme dans la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys l'Aréopagite», à paraître dans *Orientalia Christiana Periodica* 1996.

[32] EH 376 A, 392 A, 393 A, 400 C.

[33] ἕν : 12 fois πρὸς τὸ ἕν (EH 401 A-B, 404 C, 424 C, 425 A, 437 A, 440 A, 427 D (2 fois), 533 D ; 1 fois ἐπὶ τὸ ἕν (EH 424 D) et 1 fois εἰς τὸ ἕν (EH 429 A).

[34] μονάς : EH 373 D ; 429 A ; 533 AD ; μοναδικός EH 533 C.

[35] EH 444 C.

[36] EH 400 C.

[37] «Notre salut n'est possible que par notre déification. Et nous déifier, *c'est ressembler à Dieu et nous unir à lui* autant que nous le pouvons» (EH 376 A). «L'objet propre de notre hiérarchie est de nous assimiler et *de nous unir autant que nous le pouvons à Dieu*» (EH 392 A). «Dieu a daigné dans son amour pour l'homme faire l'effort de venir à nous *et, en les unissant à lui, de s'assimiler* comme fait le feu *tous ceux qu'il a admis à son union*» (EH 393 A).

[38] ἀφομοίωσις : CH 121 C ; 124 A ; 145 A ; 165 A ; 212 A ; 301 B ; EH 372 B ; 376 A ; 392 A ; 393 A ; 441 C ; 444 ABC ; 473 B.

2. L'Un

Mais Denys parle également d'une union à l'Un. Les dix emplois de πρὸς τὸ ἕν nous indiquent les différents modes de relation de l'initié ou du moine avec l'Un : la communion avec l'Un [39],

l'union avec l'Un et l'unification de soi [40],

la tension vers l'Un [41],

la conversion vers l'Un [42],

et l'élévation vers l'Un [43].

Il y a un emploi de ἕν avec ἐπὶ : être «en communion et union avec l'Un» [44] et un emploi de ἕν avec εἰς [45], celui que nous avons longuement analysé.

3. La Monade divine

L'union à la Monade[46] est synonyme de l'union à l'Un en EH VI, 3, Th. 2, 533 D :

> Car leur vie (il s'agit des moines) étant unifiée, c'est un devoir pour eux

[39] «Quiconque entre en communion quelconque avec l'Un (πρὸς τὸ ἕν) ne peut plus mener une vie divisée, s'il tient du moins à recevoir de l'Un une sûre participation» (EH II, Th 5, 401 A). «Toute opération sacramentelle consiste bien à unifier en les déifiant nos vies dispersées, à rassembler dans la conformité divine tout ce qui en nous est divisé, à nous faire entrer ainsi en communion et en union avec l'Un (τὴν πρὸς τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν)» (EH III, 424 C-D). – «Chacun des sacrements de la hiérarchie est imparfait en ce sens qu'il ne parachève pas notre communion avec l'Un (πρὸς τὸ ἓν ἡμῶν κοινωνίαν καὶ σύναξιν)» (EH III, 425 A).

[40] «Car il est impossible de se recueillir pour atteindre à l'Un ou de participer à la pacifique union de l'Un, si l'on demeure divisé avec soi-même (Οὐ γὰρ ἔνεστι πρὸς τὸ ἓν συνάγεσθαι καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἑνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διῃρημένους)» (EH III, Th. 8, 437 A). – «Car leur vie (il s'agit des moines) étant unifiée, c'est un devoir pour eux de ne faire qu'un avec l'Un (πρὸς τὸ ἕν), de s'unir à la sainte Unité» (EH VI, 3, T 2, 533 D).

[41] «C'est avec un véritable amour qu'on accueille la sainte promesse qu'il fait de tendre de toutes ses forces vers l'Un (πρὸς τὸ ἕν)» (EH II, T 5, 401 B). – «...Grâce à l'énergique tension de son vouloir vers l'Un (πρὸς τὸ ἕν)» (EH II, T 8, 404 C).

[42] «Le Grand Prêtre pourra... puisqu'il est totalement uni (à Dieu), se retourner ensuite vers l'Un auquel il demeure uni grâce à une conversion (καὶ πρὸς τὸ ἓν αὖθις ἑνιαίως ἐπιστρεφόμενος ἄχραντον ποιήσεται) pure et immaculée qui sauvegarde la plénitude et l'intégrité de sa conformité avec Dieu» (EH III, T 10, 440 A).

[43] «La sainte Communion... élève notre intelligence jusqu'à l'Un (πρὸς τὸ ἓν ἡμῶν... κοινωνίαν καὶ σύναξιν) grâce à ces rites hiérarchiques qui nous font entrer avec lui en communauté et en communion» (EH IV, 472 D). – «Quand nous aurons examiné de façon systématique les saintes images qui nous le représentent, la multiplicité de ces symboles nous élèvera par des contemplations hiérarchiques jusqu'à l'Un (πρὸς τὸ ἕν)» (EH IV,472 D).

[44] «Toute opération sacramentelle consiste bien à unifier en les déifiant nos vies divisées, à rassembler dans la conformité divine tout ce qui est en nous divisé, à nous faire entrer ainsi en communion et union avec l'Un» (τὴν ἐπὶ τὸ ἓν τοῦ τελεσθέντος ἱερουργούσης συναγωγὴν καὶ... τελεσιουργούσης αὐτοῦ τὴν πρὸς θεὸν κοινωνίαν) (EH III, 424 C-D).

[45] «τὴν εἰς τὸ ἓν ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον...» (EH III, Th. 3, 429 B). Voir supra, p. 285.

[46] Enfin il y a trois emplois de μονάς : un emploi de πρὸς τὴν μονάδα (EH VI, 3, Th. 2, 533 D) et deux emplois de εἰς τὴν μονάδα (EH VI, 3, 533 A et EH III, Th. 3, 429 A).

> de ne faire qu'un avec l'Un, de s'unir à la sainte Unité (πρὸς τὸ ἓν αὐτῶν ὀφειλόντων ἑνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι).

Mais Denys parle aussi de l'unité intérieure du moine qui tendent à l'unité d'une conduite conforme à Dieu (εἰς θεοειδῆ μονάδα) (EH VI, 3, 533 A) ou du Grand Prêtre qui retourne à sa propre unité (εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα συνάγεται) (EH III, Th. 3, 429 A).

4. Le Christ[47]

Depuis la naissance divine par le baptême jusqu'à sa mort, toute la vie du chrétien est une vie de «soumission», initiation, «assimilation» au Christ ou participation à la vie et à la mort du Christ.

Face à l'orient, le candidat au baptême promet de «*se soumetre au Christ*» (EH 396 B) par l'onction prébaptismale, il est appelé «aux pieuses luttes qu'il va entreprendre désormais *sous la direction du Christ*» (EH 401 D), «en vainquant toutes les opérations et toutes les substances qui font obstacle à sa déification, en mourant au péché par le baptême, *on peut dire mystiquement qu'il partage la mort même du Christ*» (EH 404 A).

Dans le sacrement de l'eucharistie, «(on dépose sur l'autel) les symboles sacrés par quoi *le Christ se signifie et se communique*» (EH 437 C). Le Grand Prêtre «consacre les mystères divins *en s'assimilant au Christ*» (EH 444 A) et «par la parfaite union du sacrement qu'il distribue aux âmes qui le reçoivent, *il admet à sa parfaite communion tous ceux qui y prennent part*» (EH 444 C). Enfin, à la mort, «devenus en quelque sorte *les membres mêmes du Christ,* ils jouissent du repos indéfectible d'une bienheureuse immortalité» (EH 553 B), car «ils sont véritablement bienheureux ceux qui meurent dans *la paix du Christ*» (EH 560 A). «Il faut donc prier pour *obtenir dans le Christ l'ultime béatitude*» (EH 556 D).

Jésus[48] est «l'Intelligence parfaitement théarchique et suressentielle, le Principe et substance de toute hiérarchie, de toute sanctification, de toutes opération divines, la Puissance souverainement théarchique (Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἁγιαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις), (qui) illumine... les essences bienheureuses qui nous dépassent et les assimile, autant qu'il est possible, à sa propre lumière» (EH 372 A). Jésus est celui qui conduit à la lumière (Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος) la hiérarchie ecclésiastique ; il est aussi le sanctificateur théarchique des

---

[47] EH 396 B, 401 D, 404 A, 437 C, 440 B, 444 AC, 484 A, 553 BC, 556 D, 560 A.

[48] EH 372 AB, 373 B, 404 B, 428 C, 429 CD, 432 B, 441 C.

intellects divins (ἡ θεαρχικὴ τῶν θείων νοῶν ἀφιέρωσις) (EH 484 D).

Denys expose «les théurgies (ou divines opérations) humaines de Jésus (τὰς ἀνδρικὰς Ἰησοῦ θεουργίας)» (EH 429 C) et «la théologie, qui n'est pas de de ce monde, concernant Jésus (τὴν ὑπερκόσμιον Ἰησοῦ θεολογίαν)» (EH 429 D) en montrant son sens sotériologique. Les mystères de la vie de Jésus sont salvifiques et les chrétiens participent à la vie et à la mort de Jésus par les sacrements : «Celui qui reçoit *le sacrement du baptême* et qui est trois fois plongé dans l'eau apprend mystérieusement à imiter cette mort théarchique que fut l'ensevelissement pendant trois jours et trois nuits de Jésus, source de vie» (EH 404 B).

Dans les sacrements, Jésus illumine notre intelligence pour que nous puissions contempler les réalités intelligibles que ces sacrements signifient :

> Dans la sainte considération de la *sainte communion,* remontons des effets aux causes et, grâce aux lumières que nous dispensera Jésus, nous pourrons contempler harmonieusement les réalités intelligibles où se reflète clairement la bienheureuse bonté des modèles qui sont au-delà même de l'intelligence (EH 428 C).

Denys insiste sur le caractère trinitaire des œuvres de Jésus. Ainsi le Grand Prêtre rappelle «les saintes œuvres qu'opéra divinement *Jésus,* en exerçant à notre endroit sa très sainte Providence, pour le salut du genre humain, avec l'assentiment du *Père très saint* et dans *l'Esprit saint,* comme dit l'Écriture» (EH 441 C)[49].

Le Christ, en tant que Dieu, est principe de sa propre action théurgique avec le Père et l'Esprit Saint, mais en tant qu'il est Dieu et homme, Denys dit que son activité est théandrique. Et Maxime le Confesseur interprètera l' ἐνέργεια θεανδρική dans le sens chalcédonien de l'union hypostatique. Mais Denys ne parle pas d'union hypostatique des deux natures du Christ, ni d'«union» au Christ, ou de «s'unir» au Christ, alors qu'il parlera d'une union à l'Esprit. Le terme ἕνωσις est remarquablement absent de sa christologie.

---

[49] Voir aussi : «L'ordre le plus divin parmi les essences qui vivent au-delà du ciel n'a pas pu ignorer que *Jésus théarchique* était descendu parmi nous pour nous sanctifier, comprenant que dans sa bonté divine et indicible Dieu s'est fait homme, le voyant sous sa forme humaine consacré *par le Père, par Lui-même* et *par l'Esprit...»* (EH 484 A). «Aussi bien, lorsqu'il conféra l'ordination sacrée à ses disciples, et bien qu'à titre de Dieu il (= *Jésus*) fût lui-même hiérarchiquement le principe de tout sacrement, le vit-on lui aussi rapporter hiérarchiquement son acte consécratoire à *son très saint Père et à l'Esprit théarchique,* puisqu'il enseigna à ses disciples, selon le témoignage de l'Écriture : "*Ne vous éloignez pas de Jérusalem, mais attendez la promesse du Père que vous avez entendue de ma bouche et selon laquelle vous serez baptisés par l'Esprit Saint*"(Ac 1, 4)» (EH 512 C).

5. L'Esprit[50]

Selon Denys, il y a une «union» et une «communion» avec l'Esprit. Dans le rite baptismal, la triple immersion dans l'eau baptismale symbolise «l'ensevelissement pendant trois jours et trois nuits de Jésus, Source de vie» (EH 404 B). L'onction qui suit l'immersion opère l'union à l'Esprit d'une manière toute spirituelle. Denys insiste sur le caractère à la fois suave et odorant des onctions de l'Esprit, dont l'effusion reste indicible. Les sens ne saisissent, dans le parfum des onctions divines, que le symbole de ce que l'Esprit réalise sur le plan intelligible.

> La consécration par l'huile parfume agréablement l'initié d'une suave odeur, car la sainte perfection de la naissance divine en eux *unit les initiés à l'Esprit théarchique* (ἑνοῖ... τῷ θεαρχικῷ πνεύματι). Mais cette effusion reste indicible, car son opération parfumante et perfectionnante demeure sur le plan intelligible. Je laisse le soin de la reconnaître intellectuellement, dit Denys, à ceux qui ont mérité d'*entrer en communion*, sur le plan de l'intelligible, de façon sainte et divine, avec *l'Esprit de Dieu* (EH 404 C).

Cette effusion spirituelle nous est donnée par le Christ qui lui-même a reçu, au baptême, l'onction de l'Esprit :

> Nous recevons *l'infusion de l'Esprit théarchique* (τὴν τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησιν), par l'onction sanctifiante des saintes huiles. Cette allégorie sacrée signifie à mon sens, que Celui-là même qui sous sa figure humaine a reçu *la consécration de l'Esprit théarchique,* tout en conservant inaltérée l'essence de sa divinité, pourvoit lui-même à l'effusion en nous du Saint Esprit (EH 484 C).

C'est encore l'Esprit qui conduit tout chrétien à la contemplation du mystère, non seulement dans la liturgie, mais aussi dans l'Écriture sainte:

> Il nous faudra, à partir de la science inspirée selon les Oracles et hiérarchique, nous élever grâce à *l'Esprit théarchique* (ἀναχθῆναι θεαρχικῷ πνεύματι), jusqu'à la sainte contemplation de ce qu'elle est en vérité (EH 424 C).

Lui qui est l'inspirateur de l'Écriture sainte et l'auteur de l'unité des Testaments :

> En considérant ces textes sacrés d'un œil saint, on y contemplera l'unité et l'unicité d'une concordance dont le moteur est l'unité même de l'Esprit théarchique ('Εν ταύταις ὁ βλέπων ἱερῶς ὄψεται τὴν ἑνοειδῆ καὶ μίαν ἔμπνευσιν ὡς ὑφ'ἑνὸς τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος κεκινημένην) (EH 432 B).

Enfin c'est l'Esprit qui divinise, inspire et conduit le Grand Prêtre vers les réalités divines. C'est lui qui élève l'intellect du Grand Prêtre de

[50] Cf. EH 397 A, 404 CD, 424 C, 428 A, 432 B, 433 C, 441 C, 484 AC3, 512 CD, 564 B2.

réalités divines en réalités divines, car il «ne cesse d'aller de réalités divines en réalités divines[51], transporté par *l'Esprit théarchique* (τῷ θεαρχικῷ πνεύματι)» (EH 397 A). Il est aussi le compagnon de l'Esprit :

> ayant atteint la plus haute déification qu'il puisse obtenir, il sera tout ensemble le temple et le compagnon de l'Esprit théarchique, fondant sa similitude en Celui-là même dont il est devenu semblable (ναὸς δὲ ἅμα καὶ ὀπαδὸς ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἀκροτάτῃ θεώσει τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ἔσται τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐνιδρύων) (EH 433 C).

L' ὁμοίωσις θεῷ qui était, selon les philosophes néoplatoniciens l'une des définitions de la philosophie, devient, dans la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys, l' ὁμοίωσις τῷ θεαρχικῷ πνεύματι. La ressemblance à Dieu est produite, selon les philosophes, par l'exercice des vertus ; selon Denys, elle est l'œuvre de l'Esprit à travers les mystères liturgiques.

Ainsi Denys montre le rôle de l'Esprit dans l'intelligence des Écritures et dans les sacrements. De même que Jésus est «le principe et la fin de toute hiérarchie» (EH 373 B), de même «l'Esprit est le principe de tout sacrement» (EH 564 B). *Il y a donc un double caractère christologique et pneumatologique des sacrements, selon Denys.*

Enfin le but des sacrements est bien d'unifier ceux qui y participent et d'élever leur esprit vers l'Un.

> Quand nous aurons examiné de façon systématique les saintes images qui nous le représentent, la multiplicité de ces symboles nous élèvera par des contemplations hiérarchiques jusqu'à l'Un (πρὸς τὸ ἕν) (EH 472 D).

Cette élévation du regard des images multiples vers l'Un, contemplation simple du signifié qui est lui-même simple et Un, s'accompagne d'une unification de l'âme. C'est pourquoi la *Hiérarchie ecclésiastique* s'achève par ces mots :

> Tels sont, mon enfant, les beaux spectacles capables d'unifier nos âmes que j'ai découverts dans notre hiérarchie (EH 568 D).

[51] (Traduction Gandillac modifiée). Denys dit plus loin : «Cependant que la foule ne prend garde qu'aux seuls symboles divins, lui (le Grand Prêtre), au contraire, grâce à *l'Esprit théarchique* (τῷ θεαρχικῷ πνεύματι), ne cesse d'élever son âme vers le saint principe du rite sacramentaire (c'est-à-dire le Christ), grâce à des contemplations bienheureuses de l'ordre intelligible, conformément aux lois de la hiérarchie, dans cette pureté habituelle qu'il doit à sa vie tout en Dieu» (EH 428 A).

APPENDICE SUR LA DIVINISATION

Le désir de la divinisation se trouve déjà dans la gnose hermétique : «Telle est la fin pour ceux qui possèdent la connaissance : devenir dieu (θεωθῆναι).» (*Poimandres,* I, 26, éd. et trad. Nock-Festugière, *Hermès Trismégiste,* t. 1, coll. Budé, Paris 1945, p. 16, 12). R. Roques – à la suite des cours de H.-C. Puech au Collège de France (1952-1953) sur *la Phénoménologie et la Gnose* (publiés ensuite dans *En quête de la Gnose,* Paris 1978, t. I, p. 185-213) – a affirmé, dans son livre sur *L'Univers dionysien,* (p. 240-244) la parenté entre la gnose hermétique et la pensée du Pseudo-Denys, mais c'est dans la grande tradition chrétienne de la divinisation de l'homme par la grâce qu'il faut replacer Pseudo-Denys, comme l'ont fait Jules Gross, *La divinisation chez les Pères grecs,* Paris 1938, Myrrha Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque,* Paris 1968, M.-J. Congar, «La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient», VSS, t. 43 (1935) 91-107 et Irénée Dalmais, «Divinisation. II : Patristique grecque», *Dict. de Spir.*, t. 3, Paris 1957, col. 1376-1389.

Saint Paul, dans son discours sur l'Aréopage, avait repris le mot du poète Aratos : «et de sa race (de Dieu) nous sommes» (Ac 17, 28), et la *Secunda Petri* (1, 4) parle de «participation à la nature divine».

La doctrine de la divinisation de l'homme est présente chez les Pères. Saint Ignace d'Antioche dit à ses correspondants : vous serez «porteurs de Dieu» (θεοφόροι), «remplis de Dieu» (θεοῦ γέμετε), «participants de Dieu» (θεοῦ μετέχητε) et aurez dans l'éternité une «part en Dieu» (*à Polycarpe* 6, 1) et posséderez «l'incorruptibilité et la vie éternelle» (2, 3). Théophile d'Antioche souligne que le Créateur laissa à Adam la responsabilité de décider, en sorte que «s'il s'orientait vers les choses de l'immortalité en observant le précepte de Dieu, il recevrait de lui en récompense l'immortalité et deviendrait Dieu» (γένηται θεός) (*Ad Autolycum* 2, 27 ; PG 6, 1096 A).

Participer à la nature de Dieu, c'est participer à l'immortalité et à l'incorruptibilité (I Co 15, 53), comme ne cesse de le répéter Saint Irénée dans l'*Adversus haereses* (cf. Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Saint Irénée de Lyon*, Paris, 1976). «Le Verbe de Dieu s'est fait homme et le Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme, uni au Verbe de Dieu, pour que l'homme reçût l'adoption et devînt fils de Dieu» (*Adversus haereses* III, 9, 1).

C'est Clément d'Alexandrie qui, empruntant la langue des philosophes et des cultes à mystères, a donné à la théologie grecque son caractère

spéculatif et introduit le vocabulaire de la divinisation (θέωσις). Dès le début de son *Protreptique* (1,8), il déclare : «Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que tu apprennes d'un homme comment l'homme peut devenir Dieu (ἄνθρωπος γένηται θεός)». C'est encore le *Logos* qui «nous gratifie de l'héritage paternel, réellement grand et divin et inamissible, divinisant (θεοποιῶν) l'homme par un enseignement céleste» (11, 114 ; SC 2, Paris 1949², p. 63 et 183). La divinisation de l'homme, chez Clément comme chez le Pseudo-Denys, s'effectue par le moyen des sacrements : «Baptisés, nous sommes illuminés ; illuminés, nous sommes adoptés ; adoptés, nous sommes rendus parfaits, parfaits, nous sommes immortalisés : *"J'ai dit,* est-il écrit, *vous êtes des dieux et fils du Très-Haut, vous tous"*» (Ps. 82, 6) (*Pédagogue* I, 6, 26 ; SC 70). Enfin la divinisation s'opère et se termine dans la charité. L'homme passe par des étapes : de l'incroyance à la foi, puis de la foi à la gnose et «celle-ci se terminant dans la Charité, unit l'ami à l'ami, le connaissant au connu» (*Stromates* VII, 10, 57).

À la différence de Clément d'Alexandrie, ou même d'Irénée de Lyon, Denys l'Aréopagite non seulement ne parle pas d'*agapè* mais d'*éros* – ce qui est secondaire –, mais surtout n'établit pas de relation entre la gnose et la charité ou la divinisation et l'amour. Cette différence essentielle me semble provenir du contexte différent : Clément d'Alexandrie, comme Irénée de Lyon, reste dans le contexte anti-gnostique où il est nécessaire de distinguer la pseudo-gnose qui prétend procurer par elle-même le salut et la vraie gnose qui est inséparable de la charité. La gnose chrétienne n'est pas, comme dans le gnosticisme ou le platonisme, le résultat de l'effort humain, c'est «une grâce qui vient de Dieu par son Fils» (*Stromates* V, 11, 71). Denys l'Aréopagite, quant à lui, se situe dans le contexte néoplatonicien de Jamblique, Proclus et Damascius et n'éprouve pas le besoin de théoriser la relation entre la connaissance et l'amour. Certes l'amour est intérieur au mouvement extatique de la connaissance, mais il n'est pas, comme tel, un mode de connaissance (par connaturalité), ou la source d'une plus grande connaissance.

Origène insistera fortement sur le caractère christologique de la divinisation de l'homme, qui s'opère d'abord dans l'union de la nature humaine et de la nature divine par l'incarnation du Verbe : «La nature divine et la nature humaine ont commencé à s'entrelacer (συνυφαίνεσθαι), afin que la nature humaine, par la participation à la divinité (τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ), soit divinisée, non dans Jésus seul, mais encore en tous ceux qui, avec la foi, adoptent le genre de vie que Jésus a enseigné» (*Contre Celse,* 3, 28 ; PG 11, 956 D ; t. II, SC 136, p. 69).

Athanase, à la suite d'Origène, montrera le caractère christologique ou christocentrique de la divinisation de l'homme, en particulier dans son *Traité contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe.* : «Le Verbe, en son Incarnation, a manifesté sa philanthropie» (16, 124 D-125 A). Athanase présente la divinisation comme un axiome : «Le Verbe... s'est lui-même fait homme pour que nous soyons faits dieux ; et lui-même s'est rendu visible par son corps, pour que nous ayons une idée du Père invisible ; il a supporté les outrages des hommes, afin que nous ayons part à l'immortalité» (54, 3 ; PG 25, 192 D ; SC 199, Paris 1973, p. 459). Cet axiome de la divinisation de l'homme, le Verbe s'est fait homme pour que l'homme devienne dieu, sera répété de multiples manières par les Pères de l'Église.

L'Esprit, qui est Dieu, divinise également l'homme, affirme saint Athanase dans les *Lettres à Sérapion*, bien plus la divinisation de l'homme par l'Esprit apparaît comme la preuve de la divinité de l'Esprit : «L'Esprit nous fait participer tous à Dieu (cf. I Co 3, 16-17)... Si par la participation de l'Esprit nous devenons participants de la nature divine, bien insensé serait quiconque dirait que l'Esprit appartient à la nature créée et non à celle de Dieu. C'est pour cela, en effet, que ceux en qui il se trouve sont divinisés. Que s'il divinise, nul doute que sa nature ne soit celle de Dieu.» (I, 24 ; SC 17, p. 126). C'est ici qu'intervient le rôle du Verbe et de l'Esprit dans la divinisation de l'homme par les sacrements : le «chrême» (μύρον) et le «sceau» (σφραγίς). Si l'incarnation ou la philanthropie divine est le principe de la divinisation de l'homme, ce sont les sacrements de la théurgie divine qui l'opèrent. Il y a donc à la fois un caractère christologique et un caractère ecclésial et sacramentel de la divinisation de l'homme, où l'œuvre du Christ est inséparable de celle de l'Esprit Saint.

La théologie d'Athanase est encore celle de Cyrille d'Alexandrie, qui montre la divinité de l'Esprit à partir de la divinisation de l'homme dont l'Esprit est l'agent : «Devenus par cet Esprit conformes au Fils par nature, nous sommes, d'après lui, appelés dieux et fils de Dieu. "Et la preuve que vous êtes fils, ainsi qu'il est écrit, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie ; Abba ! Père !"(Ga 4,6)» (*Dialogues sur la Trinité*, 644, t. III, SC 246, Paris 1978, p. 181).

La doctrine dionysienne sur la divinisation de l'homme est bien celle de toute la tradition chrétienne, bien qu'il privilégie le vocabulaire philosophique néoplatonicien pour exprimer le mystère chrétien : il parle de φιλανθρωπία pour l'incarnation, de θεουργία pour les sacrements, et de θέωσις plutôt que de θεοποίησις pour la divinisation de l'homme.

IIIE PARTIE

L’Union dans l’inconnaissance

CHAPITRE XIV

L'ASCENSION DE MOÏSE ET L'ENTRÉE DANS LA TÉNÈBRE

Au chapitre I, 3 de la *Théologie mystique,* Denys présente l'ascension de Moïse et son entrée dans la ténèbre comme le modèle de toute ascension mystique :

> Et de fait, ce n'est pas sans motif que le divin Moïse reçoit l'ordre d'abord de se purifier lui-même et de plus de se séparer de ceux qui ne sont pas purs, qu'après toute purification, il entend les trompettes aux multiples voix et perçoit de nombreuses lumières étincelantes de rayons purs, se diffusant de tous côtés, qu'ensuite il se sépare de la multitude et, avec les prêtres choisis, se hâte vers le sommet des ascensions divines : même là, il ne rencontre pas Dieu lui-même et ce qu'il contemple ce n'est pas Lui, car il est invisible, mais le lieu où Il se tient, ce qui signifie, à mon avis que les choses les plus divines et les plus élevées dans ce qu'on voit et conçoit sont des sortes de «raisons hypothétiques» de ce qui est au-dessous de Celui qui dépasse tout, (raisons) par lesquelles sa présence, supérieure à toute saisie intellectuelle se montre, reposant sur les sommets intelligibles de ses lieux les plus saints.
>
> Et alors *(Moïse)* se libère même des êtres visibles et voyants et il pénètre dans la Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance, dans laquelle il fait taire toutes les appréhensions cognitives et se trouve en ce qui est totalement impalpable et invisible, appartenant tout entier à Celui qui est au-delà de tout, et à nul autre, ni à lui-même, ni à un autre, mais uni, selon un mode supérieur, à Celui qui est complètement inconnaissable par la suspension de toute connaissance et, par le fait qu'il ne connaît rien, connaissant au-delà de l'intellect (MT 1000 C-1001 A).

L'exemple de Moïse situe la *Théologie mystique* dans la perspective des textes qui commentent l'*Exode,* tels la *Vie de Moïse* de Philon et la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse. Il s'agit de se demander ce que Denys a retenu des uns et des autres. Les étapes de la montée au Sinaï sont-elles les mêmes ? Et l'interprétation qu'il en donne est-elle originale ?

Je voudrais retenir quatre points de comparaison qui guideront ma lecture de l'*Exode* et des différents commentaires :

- les étapes de l'ascension de Moïse
- le lieu où Dieu se tient
- la ténèbre où entre Moïse
- et la vision ou l'initiation de Moïse au sommet du Sinaï.

A. LE LIVRE DE L'*EXODE* DANS LA SEPTANTE[1]

Or ces différents points de comparaison correspondent à différents textes. L'ascension de Moïse se trouve insérée dans le récit de l'Alliance au Sinaï aux chapitres 19, 9-20 et 20 de l'*Exode*. Une deuxième version de la Théophanie du Sinaï est donnée à la fin du chapitre 20, v. 18 et 21.

1. Exode *19, 9-20*

1.1. La préparation de l'alliance

La préparation de l'alliance comporte deux oracles de Yahvé à Moïse :
– *une annonce de l'événement :*

> Ex. 19, 9 : «Le Seigneur dit à Moïse : "Voici que moi je viens vers toi dans une colonne de nuée (ἐν στύλῳ νεφέλης)[2] afin que le peuple m'entende parler avec toi et qu'en toi ils croient pour toujours"».

– *et des prescriptions :*

> Ex. 19, 10-12 : «Le Seigneur dit à Moïse : "Descends et avertis le peuple, purifie-les (καὶ ἅγνισον αὐτούς) aujourd'hui et demain, qu'ils nettoient leurs vêtements (καὶ πλυνάτωσαν τὰ ἱμάτια), qu'ils se tiennent (ἔστωσαν) prêts pour pour le troisième jour, car le troisième jour le Seigneur descendra devant tout le peuple sur la montagne du Sina. Tu sépareras (ἀφοριεῖς) le peuple tout autour..."[3] ».

Enfin l'exécution de ces prescriptions de Yahvé par Moïse :

> Ex. 19, 14 «Moïse descendit (κατέβη) de la montagne vers le peuple et *les* sanctifia (καὶ ἡγίασεν αὐτούς) et ils nettoyèrent leurs vêtements (καὶ ἔπλυναν τὰ ἱμάτια)».

1.2. La théophanie

> Ex. 19, 16-20 : «Or il arriva le troisième jour, vers l'aube, qu'il y eut des voix (φωναί), des éclairs (ἀστραπαί) et une nuée ténébreuse (καὶ νεφέλη γνοφώδης)[4] sur la montagne du Sina, ainsi qu'une très puissante voix de trompe (φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα) et, dans le camp, tout le peuple trembla. Moïse fit sortir le peuple du camp, à la rencontre de Dieu, et ils se tinrent debout au bas de la montagne. Le mont Sina était tout entier fumant parce que Dieu y était descendu dans le feu (ἐν πυρί) ; la fumée (ὁ καπνός) s'en élevait comme fumée de fournaise et tout le peuple fut violemment remué[5]. Les voix de la trompette, augmentant, devenaient de plus en plus fortes (αἱ φωναὶ τῆς σάλπιγγος προβαίνουσαι ἰσχυρότεραι

---

[1] *LA BIBLE D'ALEXANDRIE. L'EXODE, Traduction du texte de la Septante,* Introduction et notes par A. Le Boulluec et P. Sandevoir, Paris 1989.

[2] Ex 19, 9 (hébreu) : «Je vais venir à toi dans l'épaisseur de la nuée».

[3] Ex 19, 12 (hébreu) : «puis délimite le pourtour de la montagne».

[4] Ex 19, 16 (hébreu) : «et une épaisse nuée».

[5] Ex 19, 18 (hébreu) : «toute la montagne tremblait violemment».

σφόδρα). Moïse parlait et Dieu lui répondit par une voix[6]. Le Seigneur descendit sur le mont Sina, sur le sommet de la montagne, le Seigneur appela Moïse au sommet de la montagne et Moïse monta (καὶ ἐκάλεσεν Κύριος Μωυσῆν ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους, καὶ ἀνέβη Μωυσῆς)»[7].

2. Exode *20, 21*

Une deuxième version de la Théophanie du Sinaï est donnée au ch. 20 :

Ex. 20, 18 : Et tout le peuple voyait la voix[8], les torches, la voix de la trompette et la montagne fumante, *effrayé tout le peuple* se tint à distance (καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς λαμπάδας καὶ τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος καὶ τὸ ὄρος τὸ καπνίζον).

et v. 21 : «Le peuple se tint à distance et Moïse *entra*[9] *dans* la ténèbre où était Dieu (εἱστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν, Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός).

Ce verset est le verset-clé pour l'entrée dans la ténèbre. *Cependant c'est dans deux autres passages qu'il est question du «lieu»* (τόπος)

3. Exode *24, 9-10*

Il s'agit du «lieu où le Dieu d'Israël se tenait» :

Et Moïse, Aaron, Nadab, Abioud et soixante-dix du conseil des anciens d'Israël montèrent[10]. et ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël (καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραῆλ) ; et ce qui était sous ses pieds était comme un ouvrage de brique de saphir et comme l'aspect du *firmament* du ciel par la limpidité. Et de l'élite d'Israël, pas un seul ne mourut ; et ils parurent sur le *lieu de Dieu* et ils mangèrent et ils burent.

4. Exode *33, 21-22*

Il s'agit du lieu où se tient Moïse :

Dieu dit à Moïse : «Voici un *lieu* auprès de moi (καὶ εἶπεν κύριος Ἰδοὺ τόπος παρ' ἐμοί). Tu te tiendras sur le rocher ; et quand passera ma gloire, je te mettrai dans un creux du rocher et je te protégerai de ma main, jusqu'à ce que je sois passé».

---

[6] Ex 19, 19 (hébreu) : «Dieu lui répondait dans le tonnerre».

[7] Ex 19, 20 (hébreu) : «Yahvé appela Moïse au sommet de la montagne et Moïse monta».

[8] Ex 20, 18 (hébreu) : «voyant ces coups de tonnerre, ces lueurs, ce son de trompe».

[9] Ex 20, 21 (hébreu) : «Moïse *s'approcha de* la nuée obscure où était Dieu».

[10] Le chapitre 24 de l'*Exode* donne encore une autre version de l'ascension de Moïse où interviennent d'autres personnes : Aaron, Nadab, Abioud et Josué-Jésus :

Ex 19, 20 : «Moïse monta...».

Ex 20, 21 : «Moïse entra...».

Ex 24, 9 : «Et Moïse, Aaron, Nadab, Abioud et soixante-dix du conseil des Anciens montèrent».

Ex 24, 13 : «Moïse s'étant levé avec Jésus, son assistant, ils montèrent sur la montagne de Dieu...».

Ex 24, 15 : «Moïse monta ainsi que Jésus...».

5. Exode *25, 9*

La vision prophétique du tabernacle que Dieu accorda à Moïse au sommet du Sinaï est mentionnée en

> *Exode* 25, 9 : «Tu (le) feras pour moi selon tout ce que je te montre sur la montagne, le *modèle de la tente* et le modèle de tous ses accessoires ; ainsi tu feras» (καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα ἐγὼ δεικνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς).

La LXX ne dit pas que Moïse a «vu», mais que Dieu lui «montre» (ἐγὼ δεικνύω). Quant au terme παράδειγμα, il a suscité toute une explication philosophique sur le rapport entre le paradigme céleste du tabernacle et sa réalisation terrestre, comme nous le verrons plus loin.

Je voudrais mettre en parallèle ces trois passages afin de voir clairement les versets que retiennent Philon, Grégoire et Pseudo-Denys dans leur présentation de l'ascension de Moïse.

***Exode* 19, 16 – 20 .25**	***Exode* 20, 18 .21**
v. 16 : Or il arriva le troisième jour vers l'aube	v. 18 : Tout le peuple voyait (καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα)
– qu'il y eut des voix (φωναί),	– la voix (τὴν φωνὴν),
– des éclats (ἀστραπαί), – et une nuée ténébreuse (νεφέλη γνοφώδης) sur la montagne,	– les torches (καὶ τὰς λαμπάδας),
– ainsi qu'un très puissant son de trompe (φωνὴ τῆς σάλπιγγος ἤχει μέγα)	– la voix de la trompette (καὶ τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος) – et la montagne fumante (καὶ τὸ ὄρος τὸ καπνίζον),
et dans le camp tout le peuple trembla.	*effrayé tout le peuple* se tint à distance.
v. 18 : Le mont Sina était tout entier fumant, parce que Dieu y était descendu dans le feu. La fumée s'en élevait comme fumée de fournaise et tout le peuple fut violemment remué.	
v. 19 : Les voix de la trompette augmentant devenaient de plus en plus fortes. Moïse parlait et Dieu lui répondit par une voix.	
v. 20 : Le Seigneur descendit sur le mont Sina (κατέβη δὲ Κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινα), sur le sommet de la montagne, et le Seigneur appela Moïse sur le sommet de la montagne	v. 21 : Le peuple se tint à distance (εἱστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν) et Moïse entra dans la ténèbre où Dieu était (Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός).
et Moïse monta (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς). v. 25 : Moïse descendit vers le peuple et leur dit (κατέβη δὲ Μωυσῆς πρὸς τὸν λαὸν καὶ εἶπεν αὐτοῖς).	

Ex 19, 16 commence par la mention du troisième jour.

Ex 19, 16-25 mentionne la «nuée ténébreuse» (νεφέλη γνοφώδης) et *Ex* 20, 21, la ténèbre (γνόφος).

Ex 19 est un dialogue entre le Seigneur et Moïse, tandis qu'*Ex* 20, 18-21 caractérise l'attitude du peuple qui se «tint (εἱστήκει) à distance» et celle de Moïse qui «entra» (εἰσῆλθεν) dans la ténèbre.

Ex 19, 20	**Ex 20, 21**	**Ex 24, 15**
	Le peuple se tint à distance (εἱστήκει δὲ ὁ λαὸς μακρόθεν)	*Moïse monta* (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς καὶ Ἰησοῦς) ainsi que Jésus, sur la montagne, et la nuée recouvrit la montagne.
Le Seigneur descendit sur le sommet de la montagne (κατέβη δὲ Κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινα)		16 : Et la gloire de Dieu *descendit* (καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ) sur le mont Sina et la nuée le recouvrit pendant six jours ;
et *le Seigneur appela Moïse* sur le sommet de la montagne		*et le Seigneur appela Moïse* le septième jour du milieu de la nuée.
		17. Or l'aspect de la gloire du Seigneur était comme un feu brûlant sur le sommet de la montagne devant les fils d'Israël.
et Moïse monta (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς).	*et Moïse entra dans la ténèbre où Dieu était* (Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός).	18. *Et Moïse entra* (εἰσῆλθεν) *au milieu de la nuée et monta* sur la montagne et il fut là sur la montagne pendant 40 jours et 40 nuits.

Les deux récits de la théophanie du Mont Sina (je suis le texte grec de la Septante et son vocabulaire) aux chapitres 19 et 24 de l'*Exode* sont marqués par trois mouvements de montée et de descente :

Ex 19, 20 et 24, 15 : «Moïse *monta* (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς)».

Ex 19, 20 et 24, 16 : «Le Seigneur ou la gloire de Dieu *descendit* sur la montagne du Sina (κατέβη δὲ Κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινα)».

Ex 19, 25 : «Moïse *descendit* (κατέβη)de la montagne vers le peuple».

Les versets qui concluent le récit ont des différences intéressantes :

Ex 19, 20 : «et Moïse *monta* (καὶ ἀνέβη Μωυσῆς)».

Ex 20, 21 : «et Moïse *entra* dans la ténèbre où Dieu était (Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός)».

Ex 24, 18 : «Et Moïse *entra* (εἰσῆλθεν) au milieu de la nuée et monta sur la montagne et il fut là sur la montagne pendant 40 jours et 40 nuits (Καὶ εἰσῆλθεν Μωυσῆς εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας)».

En Ex 20, 21, il s'agit de «ténèbre» (γνόφος), en Ex 24, 15, il est question de «nuée» (νεφέλη).

C'est le verset Ex 20, 21 qui est le verset capital de l'*Exode* sur la ténèbre et nous verrons que Denys dans la *Théologie mystique,* et avant lui Grégoire de Nysse dans la *Vie de Moïse,* le citeront avec le verset du *Psaume* 17, 12 : «Il a fait de la ténèbre sa retraite» (καὶ ἔθετο σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ), ce qui est une preuve de l'influence de Grégoire sur Denys. C'est également ce verset d'Ex 20, 21 qui me permettra de sélectionner les textes de Philon d'Alexandrie sur la ténèbre afin de faire une comparaison avec Grégoire de Nysse et Denys le pseudo-Aréopagite.

Il y a encore deux autres passages du livre de l'*Exode* à retenir : ce sont les chapitres 25 et 26 sur les prescriptions relatives à la construction du sanctuaire et aux vêtements des prêtres, si longuement commentés par Philon d'Alexandrie et Grégoire de Nysse, et le chapitre 33 sur la tente de réunion, la prière de Moïse qui est à la fois une prière d'intercession pour le peuple et de supplication pour voir la gloire de Dieu. Or deux versets de ces chapitres rendent compte du récit de la théophanie de l'*Exode* aussi bien chez Philon et Grégoire que chez Denys, ce sont les versets d'Ex 25, 9 sur le modèle (**παράδειγμα**) et Ex 33, 21 sur le lieu (τόπος) :

> Ex 25, 8-9 : «Fais-moi un sanctuaire, que je puisse résider parmi eux. Tu feras tout *selon le modèle de la Demeure* et le modèle de son mobilier que je vais te montrer».
>
> Ex 33, 21-23 : «*Voici un lieu près de moi* ; tu te tiendras sur le rocher. Quand passera ma gloire, je te mettrai dans la fente du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé. Puis j'écarterai ma main et tu verras mon dos ; mais ma face, on ne peut la voir».

Les versets du livre de l'*Exode* sous-jacents aux commentaires de l'*Exode* de Philon, Grégoire et Denys sont donc :

Ténèbre	Ex 20, 21 :	Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ Θεός
	// Ex 33, 9 :	εἰσῆλθεν Μωυσῆς εἰς τὴν σκηνήν

Lieu	Ex 24, 10 :	καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ Θεός τοῦ Ἰσραῆλ
	Ex 25, 40 :	ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι
	Ex 33, 21 :	καὶ εἶπεν Κύριος Ἰδοὺ τόπος παρ' ἐμοί
Vision	Ex 25, 9 :	καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα ἐγὼ δεικνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς, καὶ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς
	Ex 26, 30 :	καὶ ἀναστήσεις τὴν σκηνὴν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει

Quant aux étapes de l'ascension de Moïse, elles sont indiquées dans *Exode* 19,16 à 20 et *Exode* 20,18-21. Ce sont ces différents textes du livre de l'*Exode* que reprennent Philon d'Alexandrie, Grégoire de Nysse dans leur *Vie de Moïse* et Denys dans son bref paragraphe de la *Théologie mystique* sur l'ascension de Moïse et son entrée dans la ténèbre.

B. LA *VIE DE MOÏSE*[11] DE PHILON D'ALEXANDRIE

La *Vie de Moïse* occupe une place exceptionnelle dans l'œuvre de Philon. Celui-ci nous avertit dans son prologue du dessein qu'il poursuit :

> J'ai conçu le projet d'écrire la vie de Moïse, que l'on considère tantôt comme le législateur des Juifs, tantôt comme l'interprète des Saintes Lois, un homme en tout point excellent et parfait, et ce, dans le dessein de le faire connaître à ceux qui méritent de ne pas l'ignorer. Car si la célébrité des lois qu'il a laissées s'est répandue dans le monde entier et atteint les confins de la terre, bien peu savent quel il était, lui, en vérité (*V.M.* I, 1-2).

Philon veut écrire une biographie véritable de Moïse, commençant à la naissance et la petite enfance (*V.M.* I, 5-24) jusqu'à la mort mystérieure (*V.M.* II, 291) : «Telle est, rapportée par les Saintes Écritures, la vie et aussi la fin du roi, du législateur, du grand-prêtre et du prophète que fut Moïse» (*V.M.* II, 292). Cette vie comprend deux Livres[12]. Le premier contient le récit de la vie de Moïse depuis sa naissance jusqu'au passage du Jourdain, le second expose les titres ou qualités de Moïse, qui est à la fois «roi et philosophe», mais aussi législateur, grand-prêtre et prophète

[11] PHILON, *De vita Mosis* (*V.M.*) I-II, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 22, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel, Paris 1967.

[12] Tous les manuscrits divisaient *La vie de Moïse* en trois livres. Cette division est contredite par l'affirmation du *De Virtutibus* 52 : «Tout ce qu'il [Moïse] a fait d'ailleurs depuis son plus jeune âge jusqu'à sa vieillesse, marquant son souci constant du bien de chacun et de tous, est mis en lumière dans les deux précédents ouvrages que j'ai composés sur la vie de Moïse».

(*V.M.* II, 2-7). Dans le second point du panégyrique, Philon montre la supériorité de Moïse comme législateur (*V.M.* II, 8-66). Certaines de ses lois, comme le sabbat (*V.M.* II, 21-22) et le jeûne (*V.M.* II, 23-24), sont observées partout.

L'éloge de Moïse grand-prêtre (*V.M.* II, 66-69) porte sur sa piété (εὐσέβεια) et sa domination des passions (ἀπάθεια) :

> Il avait à sa disposition une nature bien douée que la philosophie (φιλοσοφία) reçut comme une bonne terre et améliora en lui donnant à contempler les vérités sublimes (δογμάτων θεωρίᾳ παγκάλων ἐβελτίωσε), ne cessant pas d'agir avant que les fruits de sa vertu manifestés par ses paroles et ses actes n'eussent atteint leur maturité. Voilà pourquoi il aima Dieu et fut aimé de Lui comme peu d'hommes, vu qu'il était inspiré par l'amour céleste, honorait plus que qui que ce fût le Maître de l'Univers et était honoré par lui en retour. Et l'honneur qui convient au sage, c'est le culte de l'Être véritable. Or c'est la prêtrise qui rend ce culte à Dieu. Il fut jugé digne de ce présent qu'aucun bien ne surpasse dans ce qui existe, et des oracles l'instruisirent de tout ce qui se rapporte aux actes du culte et au service sacré (*V.M.* II, 66-67).

Cette mention des «oracles sacrés» (χρησμοί) annonce déjà l'initiation du Sinaï, dont Philon parlera au § 71, mais auparavant, il insiste sur la nécessité de la purification de l'âme et du corps et la suppression des passions par l'absence de relation sexuelle et le jeûne (§ 68). Moïse jeûna quarante jours, préférant aux aliments et à la boisson les «nourritures de la contemplation» (τροφὰς... τὰς διὰ θεωρίας), grâce auxquelles, inspiré par un souffle venu du haut du ciel» (αἷς ἄνωθεν ἀπ'οὐρανοῦ καταπνεόμενος), il devint meilleur d'abord intellectuellement, ensuite physiquement» (*V.M.* II, 69).

Moïse est inspiré d'en haut (ἄνωθεν καταπνεόμενος), et c'est sur les injonctions divines (προστάξεσι θείαις) qu'il fit l'ascension du Sinaï :

> [70] Il fit en effet, sur les injonctions divines, l'ascension de la montagne la plus haute et la plus sacrée de la région alentour, montagne sans voie d'accès et sans chemin frayé, il y resta le temps qui a été dit, n'apportant rien de ce qui permet d'assurer la nourriture strictement nécessaire, et il redescendit ensuite quand les quarante jours en question furent écoulés, beaucoup plus beau à regarder qu'au moment de l'ascension, au point de frapper les assistants de stupéfaction et d'effroi, et de les rendre incapables de soutenir plus longtemps du regard les jets d'une lumière aussi intense que celle du soleil qu'il dardait comme des éclairs. [71] Pendant son séjour sur le sommet, *il fut initié aux mystères* par des instructions sur tout ce qui concernait la prêtrise, et d'abord sur ce qui vient en premier par ordre d'importance : la construction et l'équipement intérieur du sanctuaire(*V.M.* II, 70-71).

Au § 70, Philon souligne la transfiguration de Moïse beaucoup plus beau (καλλίων) à regarder à sa descente de la montagne à cause de l'éclat de

son visage qui dardait des jets d'une lumière aussi intense que celle du soleil.

Philon se réfère au texte d'Ex 34, 29 et 35 : «Or comme il descendait de la montagne, Moïse ne savait pas que l'aspect de son visage était devenu resplendissant tandis qu'il lui parlait».

Au § 71, Philon dit que : «pendant son séjour sur le sommet il fut initié sur les mystères (ἐμυσταγωγεῖτο) par des instructions sur tout ce qui concernait la prêtrise...». Le verbe μυσταγωγέω n'est pas dans la LXX, et l'idée d'une initiation de Moïse aux mystères, au sommet du Sinaï sera reprise par Grégoire de Nysse qui parlera dans la première partie de la *Vie de Moïse* d'une μυσταγωγία de Moïse. Cette mystagogie est aussi décrite comme une «vision spirituelle des idées» (*V.M.* II, 74).

1. Les paradigmes du tabernacle

Au § 74, Philon écrit :

> Dans ces conditions, il parut bon de construire un tabernacle, objet saint s'il en fut, dont la réalisation fut expliquée à Moïse sur la montagne par des oracles : il eut une vision spirituelle des idées immatérielles correspondant aux objets matériels à réaliser et selon lesquelles il fallait reproduire les imitations sensibles à partir de l'archétype original, si l'on peut dire, et des modèles conceptuels (σωμάτων ἀσωμάτους ἰδέας τῇ ψυχῇ θεωρῶν, πρὸς ἃς ἔδει καθάπερ ἀπ'ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεικονισθῆναι) (*V.M.* II, 74).

– Il y a donc un archétype original : ἀρχέτυπος γραφή,

– des paradigmes intelligibles : παραδείγματα νοητά,

– et des imitations sensibles : αἰσθητὰ μιμήματα, selon Ex 25, 9 et Nb 8, 4

Mais Philon n'envisage pas seulement le rapport des paradigmes intelligibles et des imitations sensibles, il explique aussi au § 76 la relation entre le paradigme intelligible et l'esprit du prophète :

> Ainsi la forme du modèle fut imprimée comme un sceau dans l'esprit du prophète, dessinée complètement et modelée préalablement dans le secret avec des contours immatériels et invisibles. La réalisation fut accomplie en conformité avec cette forme, l'artisan marquant de l'empreinte des sceaux les substances matérielles correspondant à chaque partie (V.M II, 76).

Le caractère prophétique est, ici, un trait essentiel du sacerdoce de Moïse, bénéficiaire de la vision des paradigmes du tabernacle. É. Bréhier dans son livre sur Philon d'Alexandrie[13] a longuement

---

[13] É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950². Sur le vocabulaire mystérique chez Philon, voir : E.R. GOODENOUGH, *By light light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935. Sur les fonctions de la prophétie chez Philon : prédiction, propitiation, législation, vision des choses

expliqué l'aspect noétique de la prophétie qui est comme ici l'impression d'une forme (τύπος) directement sur la raison (διάνοια) du prophète[14] ou le ravissement de l'intellect (νοῦς) par l'Esprit (πνεῦμα) qui le meut.

2. *La Ténèbre*

Si l'on prend comme fil conducteur *Exode* 20, 21, on peut repérer d'autres textes sur la ténèbre dans l'œuvre de Philon que je voudrais étudier.

D'après le volume de la *Biblia patristica* sur Philon[15], le texte d'*Exode* 20, 21 est cité quatre fois dans l'œuvre de Philon (*Qu. Ex.* A 2, 28 ; *V.M.* 1, 158 ; *Mutat.* 6 ; *Poster.* 14) et je voudrais prendre ces passages les uns après les autres.

2.1. De Vita Mosis *I, 158-159*[16]

> **158** Et quoi ? – dit Philon en parlant de Moïse – N'a-t-il pas joui aussi d'une société plus sublime, celle qui l'unissait au Père, au Créateur de l'univers, puisqu'il fut digne de recevoir la même dénomination que lui : en effet, il fut appelé Dieu et roi de toute la nation ; et il est dit qu'*il entra dans la ténèbre où était Dieu* (*Ex* 20, 21), c'est-à-dire dans l'essence qui n'admet pas de formes, qui est invisible, incorporelle[17] : l'exemplaire des êtres ; il apprenait ce qui échappe à la vision d'une nature mortelle. Telle une peinture (γραφήν) bien faite, il se présenta aux regards, lui-même et sa vie, œuvre de toute beauté et de forme divine ; et il se tint comme un modèle pour qui veut l'imiter.
>
> **159** Heureux ceux qui en ont imprimé le cachet dans leurs âmes, ou qui se sont efforcés de l'imprimer. Que la pensée, en effet, porte de préférence la forme parfaite de la vertu ; ou du moins le ferme désir d'acquérir cette forme».

Le «c'est-à-dire» (τουτέστιν) donne l'interprétation philonienne de la *ténèbre* (γνόφος) : «L'essence qui n'a pas de formes, qui est invisible, incorporelle, l'exemplaire des êtres (τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν)». Donc la ténèbre est ici *l'essence paradigmatique* des êtres. Et *Moïse* lui-même est «comme un exemplaire (ou un *paradigme)* pour qui veut l'imiter» (καὶ θεοειδὲς ἔργον ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι). Il est le modèle de la

---

incorporelles, etc..., voir : H. WOLFSON, *Philo. Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam,* Cambridge Mass., 1948, II ch. IX : *Knowledge and Prophecy,* p. 3-72.

[14] On pense à la vision de gloire où le *lumen gloriæ* se substitue à la *species intelligibilis.*

[15] *Biblia Patristica Supplément,* Philon d'Alexandrie, CNRS, Paris 1982.

[16] PHILON, *De Vita Mosis* I, 158-159, *op. cit.,* p. 101-103.

[17] Cf. PHILON, *Mutat.* 7. Sur ce don de connaissance (limitée) comme aspect de la *diathèkè,* voir A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le Judaïsme, aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963, p. 434.

vertu ; en ce sens la *Vie de Moïse* de Philon prépare la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse qui est un «*Traité sur la Perfection*».

2.2. De Posteritate Caini *§ 14* [18]

Moïse «va maintenant s'engager *dans la nuée obscure* (γνόφος) *où Dieu était* (*Exode* 20,21), c'est-à-dire dans les notions concernant l'être, notions sans voie d'accès et sans formes visibles. Car ce n'est pas dans l'obscurité que réside le Principe causal, ni d'une façon générale en aucun lieu ; il est transcendant au lieu et au temps : ayant soumis à son joug tout ce qui est venu à l'être, il n'est enveloppé par rien, mais il est établi au-dessus de tout» (I,14).

Le «c'est-à-dire» (τουτέστιν) donne une autre interprétation philonienne de la *ténèbre* (γνόφος). Elle consiste ici dans «les notions inaccessibles et sans formes visibles qui concernent l'être» (τουτέστιν εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας).

Dieu est «transcendant au lieu et au temps (ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ· χρόνου)» :

> Il est au-dessus et au-delà (ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω) de l'ouvrage de la création, mais il n'en est pas moins vrai qu'il a rempli le monde de sa présence : il a tendu ses puissances (τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεως) d'un bout à l'autre de l'univers jusqu'aux limites extrêmes ; il a relié en un tissu chaque chose à chaque chose selon les rapports de l'harmonie (κατὰ τοὺς ἁρμονίας λόγους) (I, 14).

Dieu est présent dans le monde en le remplissant de sa puissance (δυνάμεως). Au § 30, Philon dit que Dieu est immobile, mais qu'il remplit l'univers par ses puissances : «Avec ceux qui descendent en changeant de lieu[19]... je descendrai en étendant mes puissances, sans quitter une région pour une autre (ἐγὼ καταβήσομαι τονικῶς[20] οὐ χωρία ἐναλλάττων, ὃς τὸ πᾶν ἐμαυτοῦ πεπλήρωκα)». De même, Philon dit, en *Confus.* 136 : «Dieu, ayant tendu ses puissances à travers la terre et l'eau, l'air et le ciel, n'a laissé vide aucune partie du monde».

---

[18] PHILON, *De Posteritate Caini* § 14-20.28, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 6, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, p. 57-61.

[19] Cf. Aristobule, cité par EUSÈBE, *Praeparatio evangelica* VIII, 10-15 :

«La descente divine est dite avoir eu lieu pendant le temps de la mise par écrit de la Loi, au moment qu'Il choisit pour légiférer, parce que tous ont vu la puissance de Dieu en action (ἐνέργειαν). En effet cette descente est manifeste» ... mais «la descente n'a pas rapport au lieu (ὥστε τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν εἶναι), car Dieu est partout».

[20] La notion de τόνος est d'origine stoïcienne.

2.3. De Mutatione Nominum *§ 6-7* [21]

> [6] Donc quand tu entends dire que Dieu est apparu aux yeux d'un homme, pense que cela se produit en dehors de la lumière sensible, car c'est par la pensée intelligible que l'intelligible peut seulement – et c'est normal – être perçu : la source d'irradiation la plus pure est Dieu ; aussi, quand il se manifeste à l'âme, il suscite des rayons de lumière qui ne laissent rien dans l'ombre et éclairent parfaitement tout à l'entour. [7] Cependant, ne va pas imaginer que l'Être, Celui qui est en vérité, puisse être perçu par un homme. Nous n'avons en nous aucun moyen de nous le représenter jamais, ni sensation – il n'est pas sensible –, ni intelligence (οὔτ'αἴσθησιν... οὔτε νοῦν). Moïse, l'homme qui contemple la nature sans formes visibles, et qui voit Dieu – car les Oracles divins disent qu'il *a pénétré dans la nuée obscure* (γνόφος) (*Ex* 20,21), parlant à mots couverts de l'essence invisible et incorporelle – Moïse donc, qui a poursuivi en tout et partout ses investigations, cherchait à voir distinctement Celui qui est seul bon, trois fois désirable.

Moïse est «l'homme qui contemple la nature sans formes visibles et qui voit Dieu (ὁ τῆς ἀειδοῦς φύσεως θεατὴς καὶ θεόπτης)». Philon adapte à son monothéisme la terminologie des mystères en créant θεόπτης sur ἐπόπτης. Il «cherche à voir distinctement (ἐζήτει... ἰδεῖν τηλαυγῶς)» Dieu, ce qui signifie qu'il ne le voyait pas.

La ténèbre (γνόφος) est définie ici : «l'essence invisible et incorporelle» (τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν)».

Enfin Philon donne une exégèse apophatique d'*Ex* 3, 14 «*"Je suis celui qui est"* ce qui équivaut à : ma nature est d'être, non d'être dite (ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι)» (*De Mutat.* 11).

2.4. Quæstiones et solutiones in Exodum, *Livre II, § 28*[22]

> Pourquoi dit-il : *"Ils se prosterneront de loin devant le Seigneur"* (Ex 24, 1b ? 28 Juste comme ceux qui sont près d'un feu subissent l'ardeur de ce feu, tandis que ceux qui se tiennent à une certaine distance sont en sécurité, ainsi en est-il de l'âme ; car toute âme qui s'approche trop près du désir d'avoir la vision de Dieu, ne perçoit même pas qu'elle est en train d'être consumée. Quant à (l'âme) qui se tient à une certaine distance, les rayons de chaleur ne peuvent plus la brûler, mais en l'échauffant petit à petit ils augmentent sa vitalité. Ceci est dit en référence à l'absorption et au ravissement de l'esprit prophétique le plus parfait pour lequel il est juste et légitime d'*entrer dans l'épaisse nuée* (Ex 20, 21) et d'habiter dans la cour intérieure du palais du Père.

---

[21] PHILON, *De Mutatione Nominum* § 6-12, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 18, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, p. 32-37 et § 26-30, p. 45-47.

[22] PHILON, *Quæstiones et solutiones in Exodum* I et II, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 34 c, Introduction, traduction et notes par A. Terian, Paris 1992, Paris, p. 149.

Celui qui entre dans la nuée ténébreuse n'est pas simplement l'intellect purifié ou «l'intellect limpide», selon l'expression dionysienne, mais l'intellect prophétique qui, ravi par l'Esprit divin, est «extatique», c'est-à-dire hors de soi. Seul Moïse, prophète et grand-prêtre, entre dans la nuée. Grégoire de Nysse et le Pseudo-Aréopagite ne retiendront pas ce caractère prophétique de l'intellect, et c'est bien là la différence principale entre Philon le Juif et les chrétiens Grégoire et Denys.

Concluons sur la ténèbre :

LXX : «Moïse entra dans la ténèbre» ou, selon TM : «Moïse s'approcha de la ténèbre». Cet énoncé est à la racine de la théologie apophatique, telle qu'elle se constitue déjà chez Philon, qui l'a léguée aux Pères.

Si la ténèbre, pour lui, peut représenter la nature «informe, invisible et incorporelle» de Dieu (*V.M.* I, 158 et *De mutat.* 6-7), elle apprend surtout à l'âme qui voudrait saisir l'Être dans son essence, que le bien suprême est de comprendre enfin que Dieu, en soi, est incompréhensible (cf.*De poster.* 14).

*3. Le lieu de Dieu (*Exode *24, 10)*

L'expression propre à la LXX, le «lieu de Dieu»[23] entraîne Philon dans des spéculations complexes[24] dont nous voulons retenir deux points :

1. le «lieu» de Dieu est le Logos et
2. le monde est en quelque sorte le marchepied de Dieu.

Philon parle du «lieu de Dieu» à propos du texte de Ex 24, 10 :

> Ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël ; et ce qui était sous ses pieds était comme un ouvrage de brique de saphir et comme l'aspect du firmament du ciel par sa limpidité (εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ· καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου καὶ ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καθαρότητι).

---

[23] Cf. la note de M. Harl sur Gn 28, 11 : Jacob «trouva *un lieu* et là il se coucha» : «Le thème de Dieu comme "lieu", s'il est parfois associé au "lieu des idées" selon Platon (Philon), appartient aussi à la gnose juive mystique. Selon un fragment grec rapporté par Procope (428 A) on peut donner au Christ le nom de "lieu" (où Jacob va se reposer), de même qu'on lui donne les noms de "voie" ou de "porte", et, dans cet épisode comme ailleurs, le nom de "pierre"». *La Bible d'Alexandrie : La Genèse*, Paris 1986, p. 223.

Origène met en garde contre la lecture littéraliste de tels passages, qui rendrait Dieu corporel : cf. *Fragm. sur Gn 1, 26*, PG 12, 93 B et Didyme rapporte deux interprétations distinctes : le «lieu» est la «vertu pratique», ou bien la sagesse, la contemplation des intelligibles (PG 39, 1113 C).

[24] Cf. la discussion menée par R. GOULET, *La philosophie de Moïse*, Paris 1987, p. 392- 393. Sur l'interprétation philonienne du «lieu de Dieu» dans la LXX, voir les remarques de M.-J. RONDEAU, «ΠΡΑΓΜΑΤΟΛΟΓΕΙΝ. Pour éclairer Philon, *Fug.* 54 et *Somn.* I, 230», in : *Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris 1987, p. 133 et 148-150.

Les termes qu'il commente sont le «lieu», le «socle de saphir», le «firmament du ciel» qu'il distingue de sa «pureté». Philon commente Ex 24,10 dans le *De Somniis* I, 62-66, le *De confusione* 96-97 et les *Quaestiones in Exodum* II, 37.

– Dans le *De Somniis* I, 62-66[25], Philon distingue trois sens du «lieu» :

> [62] Or le mot lieu peut avoir trois sens : premièrement celui de place occupée par un corps. Il peut, dans une seconde acception, désigner la Parole divine que Dieu lui-même a complètement remplie de Puissances incorporelles. Moïse dit en effet : *«Ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël»* (Ex 24, 10), le seul lieu où il leur permit de sacrifier, le leur interdisant ailleurs. Car il leur a été expressément enjoint de monter *«au lieu que le Seigneur Dieu aura choisi»* (Deut 12, 5), d'y offrir *«des holocaustes, des sacrifices en actions de grâces»* (Ex 20, 24) et les autres sacrifices sans reproche.
>
> [63] Troisièmement, c'est Dieu lui-même qui est appelé lieu, du fait qu'Il contient toutes choses et n'est contenu absolument par rien, qu'Il est le refuge de toutes choses et parce qu'Il est son propre lieu, étant contenu en lui-même et enveloppé par lui seul. [64] Moi, assurément, je ne suis pas lieu, mais en un lieu, et il en est ainsi de tous les êtres créés, car le contenu diffère du contenant, et comme le divin n'est contenu par rien, il est nécessairement lui-même son propre lieu. L'oracle rendu à Abraham vient confirmer ce que je dis : *«Il vint au lieu que Dieu lui avait dit ; et, ayant levé les yeux, il vit ce lieu de loin»* (Gen 22, 3-4).
>
> [65] Or, dites-moi, celui qui est arrivé en un lieu, peut-il voir ce lieu de loin ? Il semble bien au contraire que le même nom s'applique à deux choses différentes : l'une est la Parole divine, l'autre : Dieu qui était avant la Parole. [66] Celui donc qui est guidé par la Sagesse arrive au premier de ces deux lieux, ayant trouvé dans la Parole divine le sommet et la perfection de la piété. Mais quand il est dans cette Parole, il n'arrive pas à atteindre Dieu dans son essence (τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεόν), il le voit de loin ; il voit seulement que Dieu est loin de toute la Création et que la possibilité de le comprendre a été reculée a une très grande distance de toute pensée humaine.

Ces trois sens du «lieu» correspondent aux trois étages de la réalité :

a) les corps,

b) le *Logos* et les Puissances incorporelles et

c) Dieu qui «est lui-même son propre lieu».

Dieu est avant la Parole, mais la Parole permet de saisir la «très grande distance» qu'il y a entre Dieu et la pensée humaine. L'homme «quand il est dans cette Parole, n'arrive pas à atteindre Dieu dans son essence, mais il le voit de loin».

---

[25] PHILON, *De Somniis, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 19, Introduction, traduction et notes par P. Savinel, Paris 1962.

– *De confusione* 96-97[26] :

> [96] Alors ils admireront le lieu – c'est-à-dire en réalité le Logos –, où se tient le Dieu inébranlable et immuable, et aussi : *«ce qui se trouve a ses pieds, quelque chose comme un travail en brique* (πλίνθος) *de saphir, et d'un aspect pareil au firmament»* (*Ex. 24,* 10), le monde sensible représenté par ces briques. [97] En effet, il sied parfaitement aux gens qui sont entrés en relations amicales avec le savoir, de désirer voir l'Être, et s'ils n'y parviennent pas, de voir au moins son image, le très saint Logos, et après lui, son œuvre la plus parfaite dans le domaine sensible : ce monde. Car la philosophie n'est au fond rien d'autre qu'un effort assidu pour voir exactement tout cela».

Le Logos est distinct de l'Être. Il est son image. Après lui, vient le monde qui est la brique de saphir sous les pieds de Dieu.

Nous retrouvons, dans les *Questions sur l'Exode* cette distinction de trois «étages» de la réalité : Dieu, son Logos et la «brique de saphir» qui est sous ses pieds et représente le monde.

a) «Le Dieu inébranlable et immuable» qui se tient sur
b) «le lieu – c'est-à-dire en réalité le Logos» et
c) «le monde sensible représenté par ces briques».

– *Quaestiones in Exodum* II, 37 :

> Que (signifie) : " *Ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël, et sous ses pieds (quelque chose) comme le travail d'un socle de saphir et comme la forme du firmament du ciel dans sa pureté ?»* (Ex. 24,10).
>
> **37** D'abord tout ceci est convenable et digne du théologien, [car personne s'enflant d'arrogance, ne pourra se vanter d'avoir vu le Dieu invisible]. Car le lieu où il apparaît est saint et divin, et il ne se déplace ni ne change de position, mais il délègue ses puissances qui sont des indicateurs de son essence. Et s'il est convenable de parler ainsi, (disons) que *ce lieu est celui de son Verbe,* puisqu'il n'a (lui-même) jamais donné l'impression de se mouvoir, car la nature du Père est fixe, immuable, plus lumineuse et plus simple que celle de la monade qui en est une image ressemblante. Or, (Moïse) a représenté la nature immuable de Dieu (comme) l'identité de la monade à cause de son essence. Tout le ciel était *«sous ses pieds»* et sa couleur était plutôt comme du *«saphir».* Et le *«socle»* est une représentation des étoiles dans leur totalité, harmonieusement disposées dans un ordre numérique de proportions et de progressions offrant une constante ressemblance et une image d'une idée incorporelle. Car il est une empreinte sensible, sainte et lumineuse du ciel intelligible et une portion digne de l'essence divine que j'avais mentionnée. Aussi est-il dit : *«Comme la forme du firmament (du ciel) dans sa pureté»*, car les idées incorporelles sont plus lumineuses et plus pures, ayant en commun de participer à l'essence qui est sans mélange et à la totale simplicité. Ainsi donc il est dit que ce ciel sensible, qu'il appelle «firmament», est distinct de ce qui est intelligible à cause de sa pureté[27].

[26] PHILON, *De confusione linguarum, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 13, Introduction, traduction et notes par J. G. Kahn, Paris 1963, P. 93.
[27] PHILON, *Quæstiones et solutiones in Exodum* II, 37, p. 163.165.

Ici Dieu n'est pas nommé et la création est divisée en un ciel intelligible et un ciel sensible :

a) le «lieu est celui de son Verbe»,

b) le ciel intelligible est formé par les «idées incorporelles (qui) sont plus lumineuses et plus pures, ayant en commun de participer à l'essence qui est sans mélange et à la totale simplicité»,

c) le «socle» est une «image d'une idée incorporelle».

Le modèle du monde sensible est la «brique» ou le «socle» de saphir (πλίνθος selon la LXX, ou πλινθίον, selon Philon) qui signifie à la fois la terre et le ciel : la terre glaise car elle est faite d'un mélange de terre et d'eau (*Confus.* 89), en apparence stable, pour le regard sensible, elle est entraînée, pour l'œil de la pensée, dans le mouvement très rapide de la révolution des astres (*Confus.* 99-100), et le ciel, car πλινθίον, diminutif de πλίνθος, peut désigner une table numérique et évoquer l'harmonie des astres, l'ordre du ciel sensible, qui est l'image d'une «forme» incorporelle, le ciel intelligible (*Qu. Ex.*II, 37). Le ciel sensible est «une empreinte sensible, sainte et lumineuse du ciel intelligible».

Philon fait la distinction entre a) «la nature immuable de Dieu» – « la nature du Père est fixe, immuable, plus lumineuse et plus simple que celle de la monade qui en est une image ressemblante» –, b) «ses puissances qui sont des indicateurs de son essence». c) et *le monde sensible est en quelque sorte le marchepied de Dieu,* qui domine sa création (ὑποπόδιον, tiré des mots τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, «ce qui était sous ses pieds») (*Confus.* 98).

Conclusion

1. Les étapes de l'ascension n'intéressent pas Philon qui ne voit pas, dans l'ascension de Moïse, un progrès spirituel, mais écrit la *Vie de Moïse* en fonction de ses titres. Ici, il s'agit de la prêtrise (*V.M.* II, 74).

2. La définition philonienne de la ténèbre est le point de départ de l'apophatisme grec,

3. celle du lieu est parallèle aux spéculations sur le lieu dans le Judaïsme[28].

4. Le thème d'une initiation de Moïse sera repris à la fois par Grégoire et par Denys qui emploient tous deux le terme μυσταγωγία, Cependant Grégoire donnera un sens christologique à la vision du sanctuaire et Denys, chez qui l'aspect prophétique a totalement disparu, n'en parlera plus ou confondra la vision divine et l'entrée dans la ténèbre.

---

[28] Le terme *maqom*, «lieu», est employé dans le Judaïsme, pour dire Dieu. Ici, chez Philon, le lieu (τόπος) est le Logos.

C. GRÉGOIRE DE NYSSE

Reprenons les quatre points de vue de notre comparaison entre Philon, Grégoire et Denys sur le récit de l'ascension de Moïse.

1. Les étapes de l'ascension de Moïse et les étapes de la vie spirituelle

Dans un article sur «*Moïse. Exemple et figure chez Grégoire de Nysse*»[1] paru, dans les *Cahiers sioniens* consacrés, en 1954, à *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Jean Daniélou distingue deux types d'exégèse de la vie de Moïse, l'exégèse haggadique et l'exégèse typologique. Dans l'exégèse haggadique ou parénétique, les vertus de Moïse, prises au sens littéral, sont proposées comme modèles aux chrétiens. Dans l'exégèse typologique, Moïse apparaît comme la figure (τύπος) du Christ et les événements de sa vie comme figures de ceux du Christ. Ces deux sortes d'exégèse se trouvent dans l'œuvre de Grégoire de Nysse, et en particulier dans ses «vies de Moïse».

1.1. Traité sur les titres des Psaumes

La plus ancienne «vie de Moïse» se trouve dans le *Traité sur les Titres des Psaumes*[2]. À propos du titre du *Psaume* 89 : «Prière de Moïse, homme de Dieu», Grégoire retrace la vie du Législateur :

> Il rejeta librement la dignité royale, comme une poussière qui s'était attachée à ses pieds. Il s'exila quarante ans de la compagnie des hommes, vivant seul à seul (μόνος μόνῳ) avec lui-même et s'appliquant (ἐνατενίζων) continuellement dans la tranquillité (ἡσυχία) à la contemplation (θεωρία) des réalités invisibles ; ensuite il fut illuminé par la lumière ineffable (le buisson ardent) et dépouilla les pieds de son âme de leur revêtement de peaux mortes ; il libéra Israël de la tyrannie par la lumière et par l'eau ; il écrasa par des plaies successives l'armée égyptienne et le tyran ; pour lui, après l'Égypte, le temps fut comme un jour continu, car la nuit ne fut plus obscurcie par la ténèbre... fixant les yeux dans la ténèbre divine, il contempla en elle l'invisible ; sa fin, telle que l'histoire la raconte, fut très haute ; parvenu au sommet de la montagne, il ne laissa sous le soleil aucun vestige ni monument de sa misère terrestre ; le temps n'altéra pas la marque de sa beauté, mais il conserva dans une nature mobile une immuable beauté.

C'est à Philon que Grégoire emprunte le mépris de Moïse pour la dignité royale (*Vie de Moïse* 127,3)[3], le caractère érémitique du séjour en Arabie (131, 9), la séparation de la foule et l'ἡσυχία (131, 17) et sa vie

[1] J. DANIÉLOU, «Moïse. Exemple et figure chez Grégoire de Nysse», *Cahiers sioniens* 8 (1954) 267-282. Voir aussi J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse,* Paris 1944.

[2] GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Inscriptiones Psalmorum* XLIX, 456 C-457 B, GNO V, 44. Traduction de J. Daniélou corrigée.

[3] Voir aussi He 11, 24-26.

«seul à seul» (μόνος μόνῳ) est proche de l'idéal plotinien d'une fuite seul avec le Seul (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον)[4].

La suite du texte traite directement des montées de Moïse :

> Tel est celui qui inaugure pour nous la quatrième montée[5] et qui soulève avec lui celui qui s'élève à travers les trois montées précédentes. Parvenu à cette hauteur, il se tient d'une manière correspondante à la frontière (μεθόριος) de la nature mobile et de la nature immuable et il est médiateur (μεσιτεύει) entre les extrêmes, présentant à Dieu des supplications pour ceux qui ont été altérés par suite du péché et dérivant la miséricorde de la puissance transcendante sur ceux qui ont besoin de miséricorde. Nous apprenons par là que plus quelqu'un s'est séparé des choses basses et terrestres, plus il s'approche de la réalité qui transcende toute intelligence ; il imite le Divin par sa bienfaisance (εὐποιΐα), accomplissant ce qui est propre à la nature divine, je veux dire faire du bien à tout ce qui a besoin de bienfaisance (457 BC).

La hauteur sur laquelle Moïse se tient, c'est «la frontière (μεθόριος)[6] de la nature mobile et de la nature immuable», le caractère médiateur (μεσιτεύει) de Moïse entre «les deux extrêmes» et l'axiome général : «plus quelqu'un s'est séparé des choses basses et terrestres, plus il s'approche de la réalité qui transcende toute intelligence».

Or Philon présentait déjà Moïse comme «médiateur» (μεσίτης) entre Dieu et le peuple juif et les expressions de «frontière» (μεθόριος) et d'«intermédiaire» (μέσος)[7] se trouvent appliquées au grand-prêtre, dans son traité sur les *Lois spéciales* :

> La loi, en effet, entend qu'il soit doué d'une nature plus qu'humaine, qu'il soit plus proche de la nature divine, sur la limite, à dire vrai, entre elles, afin que les hommes disposent d'un intercesseur pour se concilier la bienveillance de Dieu (ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας φύσεως, μεθόριον, εἰ δεῖ τἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν, ἵνα διὰ μέσου τινὸς ἄνθρωποι μὲν ἱλάσκωνται θεόν), et Dieu d'un auxiliaire pour accorder et dispenser aux hommes ses faveurs (*Spec. leg.* I, 116)[8].

La «frontière» (μεθόριος) entre la nature divine et la nature humaine n'est plus seulement «la hauteur» du Sinaï, mais le grand-prêtre lui-même qui imite la nature divine par sa «bienfaisance» (εὐποιΐα).

1.2. Éloge de Basile

L'exemple du grand-prêtre ou de l'évêque est Basile, dont Grégoire,

---

[4] PLOTIN, *Enn.* VI, 9 [9] 11, 50.

[5] La «quatrième montée» est la quatrième section du psautier où se trouve le *Psaume* 89, mais c'est aussi la quatrième étape de l'ascension spirituelle de Moïse, «homme de Dieu». On peut donc identifier la «hauteur» sur laquelle Moïse se tient, et le sommet du Sinaï.

[6] Cf. J. DANIÉLOU, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse,* Leiden, 1970, ch. VI *Frontière* (μεθόριος), p. 116-132.

[7] PHILON, *Vie de Moïse* II, 19, 166.

[8] PHILON, *De specialibus legibus* I, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 24, Introduction, traduction et notes par S. Daniel, Paris 1975, p. 81.

dans son *Éloge,* présente un long parallèle avec Moïse[9], législateur comme lui :

> Le grand Moïse est proposé comme modèle commun à tous ceux qui tendent à la vertu. Et on ne saurait se tromper en faisant de la vertu du Législateur le but de sa propre vie...
>
> Souvent nous l'avons vu être "dans la ténèbre où Dieu se trouvait". En effet la mystagogie de l'Esprit (ἡ μυσταγωγία τοῦ πνεύματος) lui faisait connaître ce qui est inconnaissable aux autres, en sorte qu'il paraissait être dans le sein de la nuée où la Parole de Dieu se cache (ἐναποκρύπτεται)[10].

1.3. Homélies sur le Cantique des Cantiques

Dans les *Homélies sur le Cantique*[11], Grégoire montre Moïse comme le modèle du progrès spirituel :

> Qui ne sait ces ascensions que fit Moïse, celui qui ne cessait de grandir et ne s'arrêtait jamais dans sa croissance ? Il a grandi au début, quand il a préféré l'opprobre du Christ à la royauté égyptienne et qu'il a «mieux aimé être maltraité avec le peuple de Dieu que de posséder la précaire jouissance du péché»[12]. Il a grandi de nouveau lorsque, voyant l'Égyptien mettant l'Hébreu à mal, il a mis à mort l'étranger en prenant la défense de l'Israëlite[13]. Tu comprends de quelle forme de croissance il s'agit ici, si tu transposes l'histoire en sens allégorique (τροπικὴ θεωρία).
>
> De nouveau il s'élève au-dessus de lui-même, en gardant une vie à l'écart du bruit par une longue période de philosophie au désert. Ensuite il est illuminé par le feu dans le buisson. Outre cela il dépouille ses pieds de leur revêtement mort. Ensuite il affronte la montagne en feu. Il touche son sommet. Il entre dans la nuée. Il pénètre dans la demeure où Dieu demeure. Ensuite il devient un soleil inaccessible pour ceux qui le regardent. Comment pourrait-on exposer toutes ses ascensions et les diverses théophanies ? Et pourtant si grand, si parfait, parvenu à de telles choses, il est encore rempli du désir d'avoir davantage et il supplie Dieu de le contempler face à face.
>
> Pourtant déjà la Parole attestait qu'il avait été jugé digne de s'entretenir avec Dieu face à face. Et pourtant ni le fait de converser avec Lui comme avec un ami, ni l'entretien qu'il eut avec Dieu bouche à bouche, ne mettent un terme à son désir de choses plus hautes. Mais, dit-il, «si j'ai trouvé grâce à tes yeux, montre-toi à moi de façon que je te connaisse»[14]. Et Dieu, après lui avoir promis de lui accorder cette grâce,

---

[9] M. Harl a écrit une étude détaillée sur «Les trois quarantaines de la vie de Moïse. Schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens», REG 80 (1967) 407-412.

[10] GRÉGOIRE DE NYSSE, *Éloge de Basile* ; PG 46, 808 D et 812 C; GNO X,1, p. 125 et 129.

[11] GRÉGOIRE DE NYSSE, *Hom. XII In Cant.* 812 C, GNO VI, p. 354-357, l. 11 ss ; *La Colombe et la ténèbre.* Textes extraits des *«Homélies sur le Cantique des Cantiques» de Grégoire de Nysse*, trad. de M. Canévet, choix, introd. et notes de J. Daniélou, Paris 1967, p. 174 s., commentaire du verset du Cantique : «*Mon âme est sortie à son appel* (ἐν λόγῳ αὐτοῦ)» (Ct 5, 6).

[12] He 11, 25.

[13] Ex 2, 11-12.

[14] Ex 33, 18.

> après lui avoir dit : «Je t'ai connu entre tous»[15], passe près de lui dans le lieu divin, le rocher, couvert par la main divine en sorte qu'après son passage il le voit à peine de dos. Par là, je pense, l'Écriture nous enseigne que pour celui qui désire voir Dieu, la vision de celui qu'il désire consiste dans le fait de le suivre (ἀκολουθεῖν) toujours, et la contemplation de son visage dans le fait de marcher sans repos vers lui, à la suite du Verbe (Hom. Cant. XII ; XLIV, 1025 D-1028 A)[16].

La contemplation de Dieu n'est autre chose que la *sequela Verbi.*

Retenons les étapes de l'ascension du Moïse, qui est à la fois une ascension du Sinaï et une élévation au-dessus de lui-même :

La séparation avec le monde et la «philosophie du désert».

Le déchaussement des sandales ou le dépouillement des peaux mortes.

L'illumination par le buisson ardent.

La montée de la montagne en feu jusqu'à son sommet.

L'entrée dans la nuée.

La transfiguration du visage de Moïse qui se trouve déjà dans l'*Exode*[17], la seconde *Épître aux Corinthiens*[18] et la *Vie de Moïse*[19] de Philon.

Le désir de la vision face à face.

On pourrait dire que les deux premières étapes correspondent à la purification, les deux suivantes à l'illumination, l'entrée[20] dans la nuée et son complément la transfiguration du visage de Moïse à l'union divine, mais il y a encore un dépassement de ces étapes par le désir de voir Dieu face à face (κατὰ πρόσωπον).

1. 4. La Vie de Moïse[21]

Comme Philon d'Alexandrie, Grégoire présente Moïse comme médiateur de la loi[22], et comme un initié aux mystères : «Moïse fut pour les Juifs l'initiateur d'une initiation plus cachée. C'est la puissance divine qui l'initie (μυσταγωγεῖ). Et cette initiation (μυσταγωγία) s'accomplit de cette manière» (316 A).

Le mot «mystagogie» revient plusieurs fois dans la *Vie de Moïse* :

VM I, 42, 4 : «C'est à ce moment que Moïse fut pour eux le guide d'une

15 Ex 34, 17.

16 GNO VI, p. 354-357 ; M. CANNÉVET, *La colombe et la ténèbre,* p. 174-176.

17 Ex 34, 29 : «Moïse ne savait pas que la peau de son visage rayonnait».

18 II Co 3, 13 : «Moïse mettait un voile sur son visage pour empêcher les fils d'Israël de voir la fin de ce qui était passager».

19 V. M. II, 70 : «Et (Moïse) redescendit ensuite quand les quarante jours en question furent écoulés, beaucoup plus beau à regarder qu'au moment de l'ascension».

20 Grégoire reprend le verbe «pénétrer» de Ex 20, 21.

21 GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse ou Traité de la Perfection en matière de Vertu*. Introduction, texte critique et traduction de Jean Daniélou, SC N° 1 ter, Paris 1968.

22 GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, I, § 45, p. 83 : les Juifs «adressèrent en commun la demande à Moïse d'être le médiateur entre eux et la Loi (μεσιτευθῆναι τὸν νόμον)».

initiation merveilleuse (ἀπορρητοτέρας μυήσεως), la puissance divine elle-même, par des merveilles qui dépassent le discours, *initiant* (μυσταγωγούσης) à la fois le peuple et son guide. Cette mystagogie s'accomplit (ἡ δὲ μυσταγωγία ἐπιτελεῖται) de cette manière...» (PG 44, 316 A).

VM I, 46, 4 : «Ayant pénétré en effet dans *le sanctuaire de la divine mystagogie,* il y entra en contact avec l'invisible, disparaissant à la vue, enseignant, je pense, par là, que celui qui veut s'approcher de Dieu doit quitter tout le visible et, ayant élevé son esprit vers l'invisible et l'incompréhensible, comme sur le sommet d'une montagne, croire que le divin demeure là où n'atteint plus la saisie de l'intelligence».

VM I, 49, 2 : «L'esprit une fois purifié par ces lois, il accède à *une initiation plus parfaite* (τὴν τελειοτέραν μυσταγωγίαν), la puissance de Dieu lui montrant l'ensemble d'un tabernacle».

VM I, 58, 2 : «Tandis en effet que Moïse restait longtemps occupé à s'entretenir avec Dieu dans *cette divine initiation* et que durant "quarante jours et quarante nuits" il participait à cette vie éternelle dans la ténèbre, étant sorti de la nature, durant ce temps en effet il n'eut pas besoin de nourriture pour son corps».

VM II, 201, 1 : «Comment en effet irait-il orner ses pieds de chaussures, alors qu'au début de son initiation (*mystagogie*), il les a rejetées comme étant un obstacle à sa montée ?»

Il faut noter que le terme «*mystagogie*» est plus employé au Premier Livre de la *Vie de Moïse* sur l'*Histoire* (ΙΣΤΟΡΙΑ) qu'au second sur la *Théorie* (ΘΕΩΡΙΑ) qui donne l'interprétation spirituelle du récit biblique. Il y a donc une reprise de l'ensemble des événements de la vie de Moïse dans le second livre comme le tableau suivant sur les correspondances le montre.

Au second livre, Grégoire donne la θεωρία *des étapes de l'ascension de Moïse :* Grégoire de Nysse se propose «en suivant l'ordre du récit (δι'ἀκολούθου κατὰ τὴν τῆς ἱστορίας τάξιν) d'en donner le sens spirituel (τῇ ἀναγωγῇ προσαρμόσαι τὸ νόημα)[23]».

VM II, 153 : Ce récit est d'abord proposé à l'imitation de «celui qui a suivi Moïse et la nuée», et qui, à la fin des *étapes de Moïse dans le désert,* accède «à la contemplation de la nature transcendante (προσάγεται τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ)[24]».

VM II, 154 : «La voie qui le conduit à cette gnose (γνῶσις) est la pureté (ἡ καθαρότης) non seulement celle du corps mais aussi celle des vêtements».

Cela veut dire, ajoute Grégoire, «que celui qui va s'approcher de *la contemplation des êtres* (ἡ τῶν ὄντων θεωρία) doit se purifier entièrement».

---

23 *VM* II, § 153, p. 203.
24 *VM* II, § 153, p. 203-204.

Cette expression désigne ordinairement chez Grégoire la contemplation de la création qui est une étape vers la connaissance de Dieu.

VM II, 156 : Ensuite «*l'âme aborde l'ascension des notions supérieures* (προσβαίνει τῇ ἀναβάσει τῶν ὑψηλῶν νοημάτων)[25]».

VM II, 157 : «Ce n'est qu'après avoir lavé son esprit de toute opinion née de la perception[26] (πᾶσαν δόξαν τὴν ἐκ προκαταλήψεώς τινος γεγενημένην τῆς διανοίας), après s'être écarté du commerce ordinaire de sa propre compagne, c'est-à-dire de la sensibilité,... qu'il affrontera enfin la montagne».

VM II, 158 : «C'est en effet une montagne escarpée et d'accès vraiment difficile que la connaissance de Dieu (ἡ θεολογία)».

Quel est l'ordre du récit (τάξις τῆς ἱστορίας) *selon Grégoire de Nysse ?*
Il y a trois moments ou étapes : les purifications, l'ascension de la montagne qui symbolise la «théologie», c'est-à-dire le mystère de Dieu, et l'entrée dans la Ténèbre.

A) Purification (καθαρότης)

a) Il faut laver le corps (§ 154) et laver ses vêtements (§ 155),

b) s'élever au-dessus de la connaissance qui vient de la sensibilité (§ 156),

c) se séparer de la sensibilité = épouse (§ 157).

B) L'ascension de la montagne (ἡ θεολογία)

La «proclamation de la Divinité» (τὸ περὶ τῆς θείας φύσεως κήρυγμα) est annoncée par le son de trompette qui devient plus fort, tout au long de l'AT, jusqu'à l'Incarnation du Christ (§ 158). Après sa mort et sa résurrection, elle est connue par la «prédication de l'Évangile» (διὰ τῶν Εὐαγγελικῶν κηρυγμάτων) (§ 159).

C) L'entrée de Moïse dans la Ténèbre (γνόφος) (§ 162).

Pour Grégoire, il y a un double mouvement :

a) de progression de l'esprit vers la contemplation (θεωρία) : plus il s'approche de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible (τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον) – c'est le moment apophatique que Grégoire définit en citant le Prologue johannique : «*Nul n'a jamais vu Dieu*» (Jn 1, 16) – b) et de tension de l'esprit vers l'intérieur (πρὸς τὸ ἐνδότερον) jusqu'à ce qu'il pénètre jusqu'à

---

[25] *VM* II, § 153, p. 205.

[26] Simonetti traduit προκατάληψις par «anticipation de la pensée» (GREGORIO DI NISSA, *La Vita di Mosè,* a cura di M. Simonetti, *Scrittori greci e latine, Fondazione Lorenzo Valla,* 1984, p. 151 : «da ogni opinione che derivi da un' anticipazione del pensiero»), ce qui est préférable à la traduction de J. Daniélou par «perception» (*La Vie de Moïse* II, 157, 7, SC 1 ter, p. 207).

l'invisible et à l'inconnaissable et que là il voie Dieu (πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον κἀκεῖ τὸν θεὸν ἴδῃ). C'est en cela que consiste en effet la vraie connaissance de Celui qu'il cherche et sa vraie vision, dans le fait de ne pas voir (τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν), parce que Celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité (τῇ ἀκαταληψίᾳ) comme par une Ténèbre (οἷόν τινι γνόφῳ)» (§ 163).

Enfin, il y a deux résumés de la vie de Moïse dans le second livre de la *Vie de Moïse*, qui sont introduits par une réflexion sur le mouvement ascensionnel de Moïse qui est un dépassement sans fin de lui-même. *Toute la vie de Moïse apparaît alors comme une illustration de l'épectase.*

1. Le premier texte vient après la mention de Ph 3, 13 et l'identification de l'épectase paulinienne et du vol de l'âme :

> Comme rien ne vient d'en-haut interrompre son élan – parce que la nature du Bien a la propriété d'attirer à soi ceux qui lèvent les yeux vers elle – l'âme s'élève toujours davantage au-dessus d'elle-même, «tendue» par le désir des choses célestes «vers ce qui est en avant»[27], comme dit l'Apôtre, et son vol la mènera toujours plus haut. Le désir, en effet, qu'elle a de ne pas renoncer, pour ce qu'elle a déjà acquis, aux sommets qui sont au-dessus d'elle, lui communique un mouvement ascensionnel qui n'a pas de cesse, où elle trouve toujours dans ce qu'elle a réalisé un nouvel élan pour voler plus haut (*VM* II, 225-226).

C'est alors que Grégoire prend Moïse comme exemple :

> C'est pourquoi nous disons du grand Moïse que, devenant toujours plus grand, il n'arrête nulle part son ascension ni ne propose de limite à son mouvement vers les hauteurs, mais qu'ayant une fois mis le pied à l'échelle «sur laquelle Dieu se tenait»[28], comme dit Jacob, il ne cesse de monter à l'échelon supérieur, continuant toujours de s'élever, parce que chaque marche qu'il occupe dans la hauteur débouche toujours sur un au-delà (ἐν τῷ ὕψει βαθμίδος τὸ ὑπερκείμενον) (*VM* II, 227).

L'ascension de Moïse est ici comparée à la montée de l'échelle de Jacob qui est dressée vers le ciel précisément car il n'y a plus de «sommet» ferme. L'image terrestre du «sommet» de la montagne est remplacée par celle de la «hauteur» céleste.

Cette première vision de Moïse «devenant toujours plus grand» et «continuant toujours de s'élever» est suivie par un premier résumé de la vie de Moïse aux § 228 à 230.

2. *Le deuxième résumé suit une considération sur la perfection dans le progrès, confirmée par la vie de Moïse :*

[27] Ph 3, 13.
[28] Gn 28, 12.

> Toutefois pour que ne soit pas oublié ce que nous avons dit au début quand nous avons établi que la vie parfaite est celle dont aucune borne ne limite le progrès dans la perfection et que la croissance continuelle de la vie vers le meilleur est la voie pour l'âme vers la perfection, il sera bon, ayant conduit notre exposé jusqu'au terme de la vie de Moïse, de confirmer la définition que nous avons donnée de la perfection.
>
> Celui en effet qui s'est élevé par tant d'ascensions durant toute sa vie n'a pas manqué de devenir toujours supérieur à lui-même, en sorte, je pense, qu'en toutes choses, comme l'aigle, sa vie apparaît au-dessus des nuages et aérienne, s'enfonçant dans le ciel de l'ascension spirituelle (*VM* II, 305-307).

L'ultime image de Moïse est celle de l'aigle. Elle est suivie d'une «exégèse spirituelle» de la vie de Moïse aux § 308 à 313.

Il y a un troisième «compendium» de la «vie de Moïse» dans le paragraphe 167 concernant le tabernacle «qui n'est pas fait de main d'homme» (He 9, 11).

> Qui suivra Moïse, tandis qu'il fait route à travers de telles réalités et élève son esprit à de si grandes hauteurs ? Passant de sommet en sommet dans son ascension vers les choses d'en-haut, il s'élève toujours plus au-dessus de lui-même.
>
> – Il a commencé par laisser la base de la montagne, s'étant séparé de tous ceux qui manquaient de force devant l'ascension ;
>
> – puis, parvenu sur les hauteurs, ses oreilles ont perçu le son des trompettes ;
>
> – après quoi il pénétre dans le sanctuaire caché et invisible de la connaissance de Dieu (εἰς τὸ ἀόρατον τῆς θεογνωσίας ἄδυτον παραδύεται).
>
> – Mais même là, il ne reste pas, mais il passe au tabernacle «qui n'est pas fait de main d'homme». Car c'est là vraiment *le terme* (τὸ πέρας) auquel parvient celui qui s'est élevé par de telles ascensions (*VM* II, 167).

Ce texte est très intéressant car Grégoire reconnaît qu'il y a un terme (πέρας) à l'ascension de Moïse, contrairement à ce qu'il avait dit dans le *Prologue* : «S'il s'agit de la vertu, nous avons appris de l'Apôtre [29] lui-même que sa perfection n'a qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune» (τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὅρον) (*Préface*, § 5) et à ce qu'il dira du grand Moïse à propos de l'épectase « il n'arrête nulle part son ascension ni ne propose de limite (τινα ὅρον) à son mouvement vers les hauteurs» (*VM* II, 227).

2. *La vision du Christ, «tabernacle non fait de main d'homme» (ἀχειροποίητος)*

Ici, le terme de l'ascension, c'est l'entrée dans le «tabernacle non fait de main d'homme», c'est-à-dire dans le Christ.

C'est précisément à propos du tabernacle que se manifeste le mieux la

[29] Cf. Ph 3, 13.

différence entre le Moïse de *La Vie de Moïse* de Philon et le Moïse de *La Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse.

Le Moïse de Philon est grand-prêtre et législateur parce qu'il est d'abord «prophète» et qu'il a reçu dans une vision prophétique l'archétype du Tabernacle qui devait être construit :

> Il eut une vision spirituelle des idées immatérielles, correspondant aux objets matériels à réaliser, et selon lesquelles il fallait reproduire les imitations sensibles à partir, si l'on peut dire, de l'archétype original et des modèles conceptuels (ἀπ'ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων). Ainsi la forme du modèle fut imprimée comme un sceau dans l'esprit du prophète[30] (Ὁ μὲν οὖν τύπος τοῦ παραδείγματος ἀνεσφραγίζετο τῇ διανοίᾳ τοῦ προφήτου), dessinée complètement et modelée préalablement dans le secret avec des contours immatériels et invisibles (*VM* II, 74 et 76).

La vision prophétique, précisément parce qu'elle n'est pas reçue par les sens ou conçue par l'intellect ou la raison (διάνοια), est «scellée» directement sur la raison. Il ne s'agit pas ici d'oracles[31], mais d'une «vision spirituelle des idées immatérielles correspondant aux objets matériels à réaliser (τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμάτων ἀσωμάτους ἰδέας τῇ ψυχῇ θεωρῶν)».

Or la vision de Moïse qui, selon le Juif Philon, était prophétique, a pour le Chrétien Grégoire de Nysse, un sens christologique :

> [169] Celui dont l'oreille du cœur est purifiée et sensible perçoit ce son (de la trompette) – j'entends par là la contemplation de l'univers qui produit la gnose de la puissance divine – et par lui est conduit à pénétrer en esprit là où est Dieu. *Ce lieu est nommé «ténèbre» par l'Écriture, ce qui signifie, comme on l'a dit, l'incognoscibilité et l'invisibilité.* Une fois là, il contemple le tabernacle non fait de main d'homme dont il a déjà été question et il en présente ensuite une imitation matérielle à ceux qui sont en bas. Quel est donc ce *«tabernacle non fait de main d'homme»*, qui est présenté à Moïse sur la montagne et qu'il reçoit l'ordre de contempler comme un archétype, afin de rendre visible dans une œuvre déjà faite de main d'homme la merveille non faite de main d'homme[32] ?
>
> *«Vois, dit en effet Dieu, tu feras tout selon le modèle qui t'a été montré sur la montagne»*[33]. (...)
>
> [173] De quelles réalités invisibles sont-ce là des imitations ?
>
> Il me paraît bon de laisser donner l'interprétation authentique de ces choses à ceux qui ont grâce pour pénétrer par l'Esprit les profondeurs de

---

[30] Sur le caractère prophétique attribué par Philon au sacerdoce de Moïse, voir H.A. WOLFSON, *Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge 1948, vol. II, p. 19.

[31] Cf. *VM* II, § 187-191.

[32] La symbolique du tabernacle tient une place considérable chez PHILON, *Quaest. Ex.* II, 51-106. Voir aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.* V, 6, 32-40, avec l'étude de C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie*, p. 172 ss), et ORIGÈNE, *Hom. Ex.* IX, 1-4 ; SC 16, p. 205.

[33] Ex 25, 40.

> Dieu[34] et qui sont capables, comme dit l'Apôtre, de dire en esprit des mystères[35]. Pour nous ce que nous dirons sur ce sujet n'est que conjecture et hypothèse et nous laissons au jugement de nos lecteurs de le rejeter ou de l'adopter selon ce qu'à l'examen il leur semblera. [174] Disons donc, en partant d'une indication de Paul qui a partiellement dévoilé le mystère contenu en ces choses, que Moïse a été instruit en figure à l'avance du Mystère du tabernacle qui contient le Tout : c'est le Christ, *«la Puissance et la Sagesse de Dieu»*[36], qui dans sa nature propre n'est pas fait de main d'homme, mais qui reçoit une existence créée lorsque le tabernacle doit être construit parmi nous. Ainsi le même tabernacle est en quelque façon créé et incréé : incréé dans sa préexistence, créé lorsqu'il reçoit une existence matérielle.
>
> [175] Ces paroles ne paraîtront pas obscures à ceux qui ont reçu authentiquement le mystère de notre foi. Un seul en effet entre tous est celui qui était avant les siècles et qui est venu à la fin des siècles. Il n'avait pas besoin de naître temporellement : comment en effet celui qui préexiste aux temps et aux siècles aurait-il besoin d'une naissance temporelle ? Mais, à cause de nous, qui avions perdu l'être par la défaillance de notre vouloir (ἀβουλία), il a daigné naître à notre vie afin de ramener de nouveau à l'être ce qui en était sorti. C'est le Dieu Monogène, qui contient le Tout en Lui – et qui s'est aussi construit *«un tabernacle parmi nous»*[37].

L'interprétation christologique du tabernacle céleste est fondée sur «une indication de Paul qui a partiellement dévoilé le mystère contenu en ces choses» lorsqu'il identifie, dans l'*Épître aux Hébreux*[38], le Christ, «grand-prêtre *des biens à venir*», et la *«tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas œuvre de main d'homme»*[39].

Comme le tabernacle que Moïse voit d'abord en archétype, mais qui doit être ensuite construit, le Christ «Puissance et Sagesse de Dieu (I Co 1, 24), dans sa nature propre n'est pas fait de main d'homme, mais reçoit une existence créée lorsque le tabernacle doit être construit parmi nous. Ainsi le même tabernacle est en quelque façon créé et incréé : incréé dans sa préexistence, créé lorsqu'il reçoit une existence matérielle» (*VM* II, 174).

Selon sa nature divine, incréée, le Christ est le tabernacle céleste et, selon sa nature humaine, créée, il est le tabernacle inférieur. Grégoire fonde son interprétation christologique du tabernacle sur He 9, 11, I Co 1, 24 et aussi Jn 1, 14 : *«Le Verbe s'est fait chair et il a habité* – ou, littéralement, *il a planté sa tente* (ἐσκήνωσεν) – *parmi nous»*. C'est pourquoi Grégoire écrit : *«C'est le Dieu Monogène, qui contient le Tout en Lui – et qui s'est aussi construit "un tabernacle parmi nous"* (ἐν ἡμῖν

[34] I Co 2, 10.
[35] I Co 14, 2.
[36] I Co 1, 24.
[37] Jn 1, 14.
[38] L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* est, pour Grégoire de Nysse, saint Paul.
[39] He 9, 11.

τὴν ἰδίαν σκηνήν)» (II, 175).

Or, à la suite de cette désignation du Christ comme «tabernacle», Grégoire développe un court traité des noms du Christ, ce qui est un thème catéchétique antique[40] :

> [176]. Que si j'appelle «tabernacle» un bien si grand, il ne faut pas que celui qui aime le Christ s'en scandalise, comme si le sens de l'expression rabaissait la majesté de la nature divine. En effet aucun des autres noms qui servent à Le désigner n'est plus digne de Lui, mais tous manquent également à Le signifier exactement, aussi bien ceux où l'on s'imagine trouver une idée de grandeur que ceux que l'on considère comme bas. [177]. Aussi, de même que tous les autres peuvent être employés religieusement avec une certaine signification pour désigner chacun la puissance divine, comme médecin, pasteur, protecteur, pain, vigne, voie, porte, demeure, eau, pierre, source et tous les autres qui sont dits de Lui, ainsi, en un sens qui convient à sa nature divine, est-il appelé tabernacle. En effet la puissance qui contient l'univers, *«en laquelle habite la plénitude de la divinité»* (Col. 1, 19)» l'enveloppe commune du tout, celui qui contient le tout en Lui, est-il appelé tabernacle avec propriété.
>
> [178]. Mais il faut que la vision corresponde à ce nom, chacune des choses vues conduisant à la contemplation d'une idée digne de Dieu.

Selon Grégoire, la vision correspondant à chaque nom doit conduire à «la contemplation d'une idée digne de Dieu». C'est pourquoi, dit Grégoire, saint Paul, pour qui «le voile du tabernacle inférieur est la chair[41] du Christ, lui aussi a eu sans doute la vision de ce tabernacle, quand il était entré dans les sanctuaires cachés supercélestes où les mystères du Paradis lui furent révélés par l'Esprit» (*VM* II, 178).

3. Le Christ, lieu de Dieu

3.1. Le Christ Rocher

Dans le récit de l'ascension de Moïse dans *Exode* 20, et dans l'interprétation philonienne, deux points nous ont retenus :

a) l'idée d'une initiation de Moïse, grand-prêtre, au sommet du Sinaï. Cette initiation étant la vision de l'archétype du tabernacle à construire, selon Philon,

b) et la définition du lieu où Dieu se tient (Ex. 20, 21). Pour Philon, ce lieu frontière entre la nature immuable et la nature muable est le grand-prêtre.

---

[40] Voir JUSTIN, *Dialogue* 126, 1, PG 6,7 68 C ; ORIGÈNE, *Commentaire selon S. Jean* I, 9, 52 ; SC 120, p. 89 ; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* X, 1-16 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* I, 6, SC 247, p. 78-79 ; PG 35, 400 B-C. Grégoire de Nysse a consacré tout un ouvrage aux noms du Christ : le *De perfectione,* (PG 46, 252-285 ; GNO VIII, 1, p. 172-214) ; voir aussi *Homilia II In Ecclesiastem* (PG 44, 636 B, *Oratio* I ; GNO V, p. 297), *Refutatio Confessionis Eunomi* (PG 45, L. II, 524 B; GNO, II, L. II, p. 365 et *Contra Eunomium,* PG 45, 829 C-832 A; GNO II, L. III, p. 241-243). Le thème est repris par V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, London 1953.

[41] He 10, 20.

Or ces deux thèmes du «tabernacle» et du «lieu» reçoivent, dans la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse, une interprétation christologique fondée sur l'*Épître aux Hébreux* ou la première *Épître aux Corinthiens* :

a) le «mystère du tabernacle» auquel Moïse est initié est le mystère même du Christ, «*tabernacle non fait de main d'homme*», selon He 9, 11;

b) le lieu «*où Dieu se tient*» d'Ex 20, 10 est identifié avec «*le Rocher qui est le Christ*» de I Co 10, 5.

Grégoire commence par poser la question :

> Mais quel est ce *lieu* qui est dit près de Dieu ? Quel est ce *Rocher* ? Et quel est encore l'espace dans le Rocher ? Qu'est-ce que la *main de Dieu* qui couvre l'orifice du creux du Rocher ? Qu'est-ce que le *passage de Dieu* ? Qu'est-ce que ce *dos* dont Dieu a promis de donner la vue ?...Comment donc arriver à comprendre quel est ce *sommet*, dont parle le texte, vers lequel Moïse après tant d'ascensions désire s'élever et vers lequel Celui qui fait coopérer «*toutes choses au bien de celui qui aime Dieu*»[42] facilite l'ascension en se faisant guide : «*Voici, dit-il, un lieu auprès de moi*»[43] (*VM* II, 241).

Ce lieu n'est pas un «espace quantitativement déterminé... mais par l'analogie d'une surface mesurable, il suggère au lecteur une réalité infinie et illimitée (τὸ ἄπειρόν τε καὶ ἀόριστον)» (*VM* II, 242). En donnant à ce «lieu» le caractère de l'infini, Grégoire lui donne l'attribut divin par excellence sur lequel il fondait, au début de la *Vie de Moïse*, l'idée de perfection comme progrès[44] infini :

> La nature divine est illimitée et infinie (ἀόριστος ἄρα καὶ ἀπεράτωτος ἡ θεία φύσις). Mais celui qui recherche la vraie vertu, à quoi participe-t-il, sinon à Dieu, puisque la vertu parfaite est Dieu même. Si par ailleurs les êtres connaissent le Beau en soi et aspirent à y participer, dès lors que celui-ci est infini, nécessairement le désir de celui qui cherche à y participer sera coextensif à l'infini (ἡ ἐπιθυμία τοῦ μετέχοντος τῷ ἀορίστῳ συμπαρατείνουσα) et ne connaîtra pas de repos (*Préface* 7).

Ici l'infini n'apparaît plus comme le but de la course que le coureur ne peut jamais atteindre, mais, en quelque sorte, comme le sol sur lequel court le coureur :

> Et voilà à peu près ce qu'il veut nous faire entendre : puisque tu es tendu d'un grand désir vers ce qui est en avant et que ta course ne connaît pas de lassitude, puisque, d'autre part, tu sais que le bien n'a pas de limite (ὅρον), mais que le désir est toujours tourné vers quelque chose de plus, sache qu'il y a près de moi un lieu si grand qu'en le parcourant tu ne pourras jamais trouver un terme à ta course (*VM* II, 242).

---

[42] Rm 8, 28.

[43] Ex 33, 22.

[44] Grégoire présente sa doctrine du progrès infini comme un syllogisme fondé sur l'attribut divin de l'infini : Dieu est infini, or la vertu ou la perfection est une participation à Dieu, donc la perfection est un progrès infini.

Ce «lieu» qui est à la fois le lieu que Dieu désigne à Moïse en disant : «Voici un lieu auprès de moi» (Ex 33, 1) et l'espace de la course de l'athlète «tendu en avant» (Ph 3, 13) a deux qualités : il est infini et stable comme le roc. «Je t'établirai sur le roc» (Ex 33, 22) dit Dieu à Moïse. «*C'est là la plus paradoxale de toutes les choses, que stabilité et mobilité soient la même chose*» (Τοῦτο δὲ τὸ πάντων παραδοξότατον πῶς τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις)» (*VM* II, 243).

Paradoxe de l'identité (τὸ αὐτό) des contraires : dans l'épectase, du mouvement et du repos (στάσις καὶ κίνησις), dans la ténèbre, du «voir» et du «ne pas voir»[45]. Mais il n'y a pas de contraire, là où il y a l'infini[46].

Grégoire va justifier ce «paradoxe» de la course sur le roc par l'exemple des dunes de sable :

> [243] C'est là la plus paradoxale de toutes les choses, que stabilité et mobilité soient la même chose. Car d'ordinaire celui qui avance n'est pas arrêté et celui qui est arrêté n'avance pas. Ici il avance du fait même qu'il est arrêté. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que plus quelqu'un demeure fixé et inébranlable dans le bien, plus il avance dans la voie de la vertu...
>
> [244] Ceux qui font l'ascension d'une dune ont beau faire de grandes enjambées, c'est en vain qu'ils se donnent du mal, car le sable en s'éboulant les ramène toujours en bas : il y a du mouvement dépensé, mais aucun progrès de ce mouvement. Si quelqu'un au contraire, selon le mot du psalmiste, a retiré ses pieds de la vase de la fosse et les a affermis sur le roc – «le Roc», ici, «c'est le Christ», la plénitude de la vertu –, sa course est d'autant plus rapide que, selon le conseil de Paul, il est «plus ferme et plus inébranlable» dans le bien ; sa stabilité est pour lui comme une aile et, dans son voyage vers les hauteurs, son cœur est comme ailé par sa fixité dans le bien. Ainsi en montrant le lieu à Moïse, Dieu l'encourage à courir ; et en lui promettant de l'établir sur le roc, il lui indique la façon de courir cette course divine (*VM* II, 243-244).

L'affirmation paulinienne «le Roc c'est le Christ» (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός) (I Co 10, 5) donne sens à tout le passage :

La course est coextensive à son terme, le repos, car c'est une course sur le roc qu'est le Christ, à la suite du Christ. Et la stabilité du roc se communique maintenant à l'homme parfait qui est ferme et inébranlable dans le bien : «Sa stabilité est pour lui comme une aile[47] et, dans son voyage vers les hauteurs, son cœur est comme ailé par sa fixité dans le bien».

---

[45] «Car en cela consiste en effet la vraie connaissance de celui qu'il cherche et sa vraie vision, dans le fait de ne pas voir» (ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν) (*VM* II, 163).

[46] «Celui qui enferme le divin dans quelque limite soumet le beau à la domination de son contraire (ὑπὸ τοῦ ἐναντίου). Mais cela est absurde (ἄτοπον). On estimera donc que rien n'embrasse la nature illimitée. Or ce qui n'est pas limité échappe aux prises de l'intelligence» (*VM* II, 238).

[47] Sur les ailes de la stabilité et la stabilité de l'aile, voir PLUTARQUE, *De facie* 943 d : στεφάνοις πτερῶν εὐσταθείας.

Le paradoxe de la pensée est illustré par l'image paradoxale de la stabilité de l'aile dans son mouvement ascensionnel. La course devient un vol, elle devient aérienne, et la stabilité est maintenant intérieure, c'est celle du cœur fixé en Dieu. «Ainsi en montrant le lieu à Moïse, Dieu l'encourage à courir ; et en lui promettant de l'établir sur le roc, il lui indique la façon de courir cette course divine» (*VM* II, 244).

Les images de l'ascension de Moïse, de la course divine et du vol de la colombe du *Cantique des Cantiques* se superposent et s'enveloppent.

3.2. Le «creux du Rocher», tente éternelle

Mais il y a encore un autre «lieu» : c'est la cavité du rocher dans lequel Moïse s'est caché pendant que passait la gloire divine (Ex 33, 21-22). Grégoire donne une interprétation eschatologique du creux du Rocher en faisant encore appel à saint Paul :

> Quant à l'espace qui est dans le Rocher, que l'Écriture appelle un «creux», le divin Apôtre l'a interprété dans ses propres écrits, disant qu'«une demeure non faite de main d'homme» nous est préparée dans le ciel en espérance pour le jour où notre tente terrestre sera détruite (*VM* II, 245).

La tente dont parle saint Paul dans la seconde *Épître aux Corinthiens* (5, 1) est la tente du corps qui sera détruite par la mort : «Nous savons en effet que, si cette tente – notre maison terrestre – vient à être détruite, nous avons un édifice qui est l'œuvre de Dieu, une maison éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, dans les cieux».

Grégoire rapproche les deux textes de He 9, 11 sur le Christ Grand Prêtre et II Co 5, 1 sur le corps glorieux, à cause de l'expression : la tente ou la maison «non faite de main d'homme».

He 9, 11 : διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου.

II Co 5, 1 : οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Ce lieu eschatologique est le lieu où les vainqueurs des jeux du stade recevront la couronne de justice :

> En vérité, en effet, «celui qui a terminé sa course», comme dit l'Apôtre[48], dans ce stade vaste et étendu que la Parole divine nomme «lieu», qui a gardé réellement la foi, comme dit le symbole, «ayant affermi ses pieds sur le roc»[49], celui-là sera couronné de la couronne de justice de la main du président des jeux. Cette récompense est désignée par l'Écriture de différents noms (*VM* II, 246).

Grégoire donne à la suite une liste d'expressions bibliques dont plusieurs se retrouvent ailleurs dans ses œuvres.

---

[48] II Tim 4, 7.

[49] Le Christ est à la fois «la piste de la course, le Rocher pour ceux qui sont affermis et la Demeure pour ceux qui se reposent» (*VM* II, 249).

Il y a une même structure des deux passages sur le Christ «tabernacle céleste» et sur la tente du corps :

a) Question sur le sens spirituel	
§ 170 : «Quel est ce tabernacle non fait de main d'homme ? (Τίς οὖν ἡ ἀχειροποίητος ἐκείνη σκηνή)» (He 9, 11).	§ 240 : «Quel est ce lieu qui est dit près de Dieu ? Quel est ce Rocher ?»
b). Identification grâce à une citation de l'Apôtre Paul	
§ 174 :«Le mystère du tabernacle qui contient le Tout : c'est le Christ, Puissance et Sagesse de Dieu» (I Co 1, 24). Le Dieu Monogène qui «a habité parmi nous» (Jn 1,1).	§ 244 : «Le Roc, c'est le Christ» (I Co 10, 5). § 245 Mais le «creux du Rocher», c'est le «tabernacle éternel».
c). Liste de noms	
§ 177 : Christologiques	§ 247 : noms du lieu eschatologique

Il y a une fin de la course, c'est l'entrée dans le Christ «dans lequel se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance» (Col 2,3) et le repos dans le Christ. L'ascension de Moïse s'achève par l'entrée de Moïse dans le Rocher, qui est le Christ, où la main du Dieu Monogène le couvrira, pendant que passe la gloire de Dieu, l'entraînant à sa suite.

3.3. «La Jérusalem céleste»

Il y a une seconde fin de la course, c'est l'entrée dans le lieu du repos, qui est nommé entre autres noms «Jérusalem céleste».

> [246]. En vérité en effet, «celui qui a terminé sa course», comme dit l'Apôtre, dans ce stade vaste et étendu que la Parole divine nomme «lieu», qui a gardé réellement la foi, comme dit le symbole, «ayant affermi ses pieds sur le roc», celui-là sera couronné de la couronne de justice de la main du président des jeux[50]. Cette récompense est désignée par l'Écriture de différents noms. [247]. C'est la même réalité en effet qui est nommée ici «le creux du rocher», en d'autres passages «paradis de délices», «tabernacle éternel», «demeure auprès du Père», «sein du patriarche», «terre des vivants», «eau du repos», «Jérusalem d'en-haut», «royaume des cieux», «récompense des élus», «couronne de grâces», «couronne de délices», «couronne de beauté», «tour puissante», «festin de fête», «session près de Dieu», «siège de justice», «lieu renommé», «secret du tabernacle»[51]. [248]. Nous dirons donc que l'entrée de Moïse

[50] Le Christ apparaît chez Grégoire comme «agonothète» (*De Beatitudinibus* VIII, PG 44, 1296 C ; GNO VII, 2, p. 66, l. 1, et P G 45, 573 A, GNO II, p. 3, l. 13-14).

[51] J. Daniélou donne une liste d'expressions bibliques désignant, pour Grégoire, le lieu de la béatitude : «paradis de délices» (*Beatit.* V, P G 44, 1257 D ; GNO VII,2, p.132, l. 12), «sein d'Abraham» et «eau du repos» (*Vie de Macrine,* SC 178, p. 220-222 ; P G 46, 984 D), «terre des vivants» et «eau du repos» (*Beatit.* II, P G 44, 1212

> dans le Rocher signifie la même chose que toutes ces expressions. Puisque en effet le Christ est appelé par Paul «Rocher», et que c'est dans le Christ que nous croyons que sont contenus tous les biens espérés, lui en qui nous savons que «sont tous les trésors» des biens, celui qui est en quelque bien, celui-là est forcément dans le Christ qui contient tout bien[52].

Comme Grégoire a donné une liste de noms christologiques et de noms ecclésiologiques, il donne ici une troisième liste de noms eschatologiques qui sont en même temps ecclésiologiques, c'est la «Jérusalem d'en-haut», et christologiques, puisque «c'est dans le Christ que nous croyons que sont contenus tous les biens espérés».

4. La Ténèbre

4.1. La Vie de Moïse

C'est dans les paragraphes 163 à 165 de la *Vie de Moïse* que se trouve la doctrine de Grégoire de Nysse sur la Ténèbre :

> [162]. Mais que signifient d'autre part l'entrée de Moïse dans la ténèbre et la vision que dans celle-ci il eut de Dieu ? Le récit présent semble en effet quelque peu en contradiction avec la théophanie du début ; alors c'était dans la lumière, maintenant c'est dans la ténèbre que Dieu apparaît. Ne pensons pas cependant que ceci soit en désaccord avec la suite normale des réalités spirituelles que nous considérons. Le texte nous enseigne par là que la connaissance (γνῶσις) religieuse est d'abord lumière pour ceux qui la reçoivent : en effet ce qui est contraire à la piété est obscurité et l'obscurité se dissipe par la jouissance de la lumière. Mais plus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible.

Grégoire oppose deux théophanies de l'*Exode*, celle du Buisson ardent (Ex 3) et celle du Sinaï (Ex 20,21) : l'une est une théophanie de lumière, l'autre, une théophanie de ténèbre. D'«abord» la lumière (φῶς) de la révélation qui s'oppose à l'obscurité (σκότος) de l'ignorance humaine, puis la ténèbre de la nature divine invisible (τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον). L'obscurité qualifie l'ignorance humaine au sujet de Dieu, la ténèbre (γνόφος), la nature divine elle-même. La première précède la révélation, la seconde, lui est intérieure. Ce sont deux moments de la «gnose» : «alors», «maintenant». (C'est la même structure que Denys utilise pour opposer la «descente» de la théologie affirmative et la «montée» de la théologie négative, dans la *Théologie mystique).*

AB ; GNO VII, 2, p. 92, l. 12), «Jérusalem d'en-haut» (*In Christi resurr.*, Or. I = *De tridum spatio*, P G 46, 617 C ; GNO IX, p. 294, l. 7) (cf. *VM*, p. 277, n. 2).

[52] Sur le Christ comme contenant tout bien, voir ORIGÈNE, *Comm. Joh..*, I, 9 ; *SC* 120, p. 89.

Or, à l'intérieur de la révélation, il y a une progression : «plus... plus» ou une «marche en avant». Ici, Grégoire ne distingue que deux étapes ; ailleurs, il en distingue trois :

> La manifestation de Dieu s'est faite d'abord à Moïse dans la lumière (διὰ φωτός) ; ensuite il parle avec lui par la nuée (διὰ νεφέλης) ; enfin devenu plus parfait, Moïse contemple Dieu dans la Ténèbre (ἐν γνόφῳ τὸν θεὸν βλέπει) (*In Cant., hom.* 11)[53].

Le premier moment est celui de la purification et de l'illumination dont l'achèvement est l'ἀπάθεια. Ce premier degré correspond à la πρᾶξις d'Origène. Le second degré, la nuée, correspond à la θεωρία active et spéculative et correspond à la θεωρία φυσική d'Origène. Grégoire parle, dans la *Vie de Moïse*, d'une θεωρία τῶν ὄντων (*VM* 373b, 380 a), θεωρία τῶν νοητῶν (*VM* 373 c), θεωρία τοῦ θεοῦ (*VM* 373 d) et, dans le *Traité sur les titres des Psaumes*, d'une θεωρία τῶν ἀοράτων[54]. Le but, c'est de se dégager du monde des apparences et de s'élever, par l'esprit, jusqu'à la beauté invisible.

Le troisième degré, la Ténèbre, est l'expérience mystique qui dépasse la connaissance intellectuelle et n'atteint pas l'οὐσία divine, mais ses ἐνέργειαι. L'âme ne voit pas Dieu dans la Ténèbre, mais dans le miroir de l'âme, c'est-à-dire dans l'image[55]. Grégoire appellera cette connaissance θεολογία (*VM* II, 158, 376 a) ou θεογνωσία (*VM* II, 152, 372 d).

C'est cette progression qu'expose le paragraphe suivant :

> V.M. II [163]. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et à l'inconnaissable et que là il voie Dieu. C'est en cela que consiste en effet la vraie vision, dans le fait de ne pas voir, car celui <qu'il> cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre. C'est pourquoi Jean le mystique, qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse, dit que *«personne n'a jamais vu Dieu»*[56], définissant par cette négation que la connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute nature intellectuelle.

---

[53] GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Cant., hom.* 11, PG 44, 1000 CD ; GNO VI, p. 322; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre,* p. 156.

[54] GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Inscriptiones Psalmorum* 1,7, (PG 44, 456 C; GNO V, p. 44, 3) *De Oratione dom.* I (PG44, 1124 B ; GNO VII, 2, p. 9, l. 1, p. 9, l. 1). Voir M.-J. RONDEAU, «Exégèse du psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse», EPEKTASIS. *Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou,* publiés par J. Fontaine et C. Kannengiesser, Paris 1972, p. 517-531.

[55] GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Beatitudinibus, Oratio* VI, PG 44, 1272 AC ; GNO VII, 2, p. 143.

[56] Jn 1, 18.

Grégoire distingue deux moments dans cette «marche en avant» : d'abord, un abandon des perceptions sensibles et des connaissances intelligibles et, ensuite, une «tension vers l'intérieur» et une pénétration dans «l'invisible et l'inconnaissance». Tension, pénétration, ces deux mots connotent les deux versets clés de *Ph* 3,13 et *Ex* 20,21 et, en effet, telle est l'originalité de l'interprétation de Grégoire de Nysse : joindre la ténèbre à l'épectase.

Au sein de cette ténèbre, Moïse «voit Dieu» ; mais cette vision est définie d'une manière paradoxale comme un «ne pas voir» et Grégoire, définit la Ténèbre par un autre oxymoron comme «Ténèbre lumineuse» (λαμπρὸς γνόφος). Cette expression correspond exactement à la Ténèbre qui séparait le camp des Hébreux et le camp des Égyptiens, au bord de la Mer Rouge (*Ex* 14,20) : pour les uns, elle était lumière, pour les autres, ténèbre[57]. Cette séparation, analogue à la «haie de la Torah», est, pour Grégoire, l'incompréhensibilité (ἀκαταληψία) même de Dieu. C'est la ténèbre dans laquelle Moïse et Jean le mystique ont pénétré, comme ce dernier le laisse entendre lorsqu'il dit : *«Personne n'a jamais vu Dieu»* (Jn 1,18). Le Prologue de *l'Évangile de Jean* est autant que l'*Exode* le modèle de toute théologie négative, et, par cette négation (ἀπόφασις), Jean affirme que «la connaissance de l'essence divine est inaccessible».

> [164] Donc, lorsque Moïse a progressé dans la gnose, il déclare qu'il voit Dieu dans la ténèbre, c'est-à-dire qu'il connaît alors que la divinité est essentiellement ce qui transcende toute gnose et toute prise de l'esprit. *«Moïse entre dans la ténèbre où Dieu se trouvait»*[58], dit l'histoire. Quel Dieu ? *«Celui qui a fait de l'obscurité sa retraite»*[59], comme dit David, lui aussi initié dans ce même sanctuaire secret (ἄδυτον) aux mystères cachés.

Grégoire cite à la suite Ex 20,21 et Ps 17,12 comme Denys après lui, dans la *Théologie mystique* (I, 2, 1000 A). Cela me semble un indice de l'inflence de la *Vie de Moïse* de Grégoire sur la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

D'autre part la mention de David «lui aussi initié dans ce même sanctuaire secret aux mystères cachés», fait penser aux «apparitions divines, qui parfois, dans les temples sacrés ou ailleurs ont inondé de lumière les initiés (μύσται) ou les prophètes», dont le Pseudo-Denys

[57] Ex 14, 20 : «La colonne de nuée aussi se déplaça de devant eux et se tint derrière eux. Elle se rendit au milieu entre le camp des Égyptiens et le camp d'Israël et *se tint là* ; et il y eut obscurité et ténèbre, et la nuit *passa,* et ils n'entrèrent pas en contact les uns avec les autres de toute la nuit (ἐξῆρεν δὲ καὶ ὁ στῦλος τῆς νεφέλης ἀπὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ἔστη. καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος, καὶ διῆλθεν ἡ νύξ, καὶ οὐ συνέμιξαν ἀλλήλοις ὅλην τὴν νύκτα)» La version de Symmaque dit : « La nuit était obscure d'un côté et lumineuse de l'autre».

[58] Ex 20, 21.

[59] Ps 17, 12.

parle dans le premier chapitre des *Noms divins* (597 A) et à la manière dont il désigne Dieu comme «Celui qui se tient dans le secret du sanctuaire» (τοῦ ἐν ἀδύτοις ὄντος) (DN 696 C). Moïse et David, que visent les versets d'Ex 20,21 et Ps 17,12, sont deux «initiés» qui ont reçu la θεογνωσία dans la Ténèbre ou le secret du sanctuaire. L'image de la Ténèbre (γνόφος) se superpose maintenant à celle du sanctuaire secret (ἄδυτον).

> [165]. Arrivé là, il reçoit par la parole le même enseignement qui lui avait été déjà donné auparavant par la ténèbre, cela, je pense, afin d'affermir notre foi en cette doctrine par le témoignage de la parole divine. Ce que défend d'abord la parole divine, c'est en effet que les hommes assimilent Dieu à rien de ce qu'ils connaissent ; nous apprenons par là que tout concept formé par l'entendement pour essayer d'atteindre et de cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître.

Moïse reçoit une parole divine qui affermit l'enseignement symbolique et mystique de la Ténèbre. Cette parole est une interdiction d'assimiler Dieu à ce qui est connu. Tout «concept» (παντὸς νοήματος) est une «idole de Dieu» (εἴδωλον θεοῦ). Cette critique du concept de Dieu doit être comprise dans le contexte de la controverse eunoméenne. Pour Eunome, il y a un attribut «essentiel» de Dieu, celui d'inengendré (ἀγέννητος), et toute la réfutation de Basile d'abord, puis de Grégoire, dans leurs *Contre Eunome*, a consisté à montrer que l'essence divine transcende toute détermination conceptuelle et qu'elle demeure inaccessible et indéfinissable, alors même qu'il y a une multiplicité de dénominations divines à partir des réalités sensibles et intelligibles.

Cette critique du concept sera reprise, au XXe siècle, par Jean-Luc Marion dans son livre *L'idole et la distance*[60].

4.2. Les homélies sur le Cantique des Cantiques[61]

Dans la *XIe homélie sur le Cantique des Cantiques*, Grégoire de Nysse fait la comparaison entre l'ascension de Moïse et la transformation de la Bien-Aimée du *Cantique*[62]. Les trois théophanies de l'*Exode*, le buisson

[60] Cf. J.-L. MARION, *L'idole et la distance,* Paris 1968, p. 27 : «Ainsi pourrait-on interpréter le concept, ou plutôt les concepts de "Dieu" comme des idoles, ou plutôt comme des opérateurs de ce que l'idole, pour sa part, opère aussi la mise à disposition du divin dans un visage qu'on nomme le dieu».

[61] Le texte grec du *In Canticum Canticorum*, vol. VI des *Gregorii Nysseni Opera*, (=GNO) a été édité par H. Langerbeck, Leiden 1960. La traduction française est celle de Mariette Canévet, in GRÉGOIRE DE NYSSE, *La colombe et la ténèbre*, textes des *Homélies sur le Cantique des Cantiques* choisis par Jean Daniélou, Paris 1967 : *Homélie XI*, p. 149-163. Il y a une autre traduction de la totalité des *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, par C. Bouchet et M. Devailly, dans la coll. «Les Pères dans la foi», Paris 1992.

[62] Sur le parallèle entre *La Vie de Moïse* et le *Commentaire du Cantique des Cantiques*, voir l'article de M. CANÉVET, «Exégèse et théologie dans les traités

ardent, la colonne de nuée et la ténèbre du Sinaï, correspondent à trois stades de la vie spirituelle :

1. le passage de l'obscurité à la lumière,

2. la connaissance plus exacte des choses cachées,

3. l'entrée dans le sanctuaire de la connaissance de Dieu *(théognosie)*, dans *la Vie de Moïse*, mais également dans *Les homélies sur le Cantique des Cantiques* :

1. Passage de la noirceur de l'Épouse, obscurcie par les doctrines ténébreuses, à la beauté et la splendeur de la vérité grâce à l'eau baptismale.

2. Course de l'Épouse, assimilée à une cavale pour la rapidité de sa course et à une colombe pour la promptitude de son vol, à travers le monde des apparences et des évidences, et repos de l'Épouse à l'ombre du pommier (le pommier remplace la nuée pour désigner ce qui produit de l'ombre).

3. Nuit divine :

> Et maintenant, dit Grégoire, elle est enveloppée de la nuit divine, dans laquelle l'Époux s'approche, mais n'apparaît pas. Comment en effet celui qu'on ne voit pas apparaîtrait-il dans la nuit ? Mais il donne à l'âme un certain sentiment de présence, tout en échappant aux prises de l'évidence, caché par l'invisibilité de sa nature *(In Cant., hom. XI)*[63].

Celui qui est par nature invisible ne peut apparaître, mais son approche de l'âme s'accompagne d'un «sentiment de sa présence». Cette expression αἴσθησις τῆς παρουσίας, qui est un hapax dans l'œuvre de Grégoire de Nysse, a été longuement commentée par Urs von Balthasar dans son livre *Présence et pensée chez Grégoire de Nysse*[64]. Elle traduit d'une manière très juste l'expérience mystique dans la nuit de la foi. C'est un «sentiment» qui est senti par les sens spirituels, par ce «sens divin» dont parlent les *Proverbes*[65].

Après avoir montré les étapes de la vie spirituelle, Grégoire de Nysse donne le sens mystique de la nuit :

---

spirituels de Grégoire de Nysse», in : *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, éd. par M. Harl, Leiden, 1971, p. 144-165.

63 GNO VI, p. 324 ; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre*, p. 157.

64 H. URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942 ; et M. CANÉVET, «La perception de la présence de Dieu. À propos d'une expression de la XI[e] *Homélie* sur le *Cantique des Cantiques*», *EPEKTASIS*, p. 443-454.

65 Cf. Pr 2, 5 et les études de K. RAHNER, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène», *RAM* 13 (1932) 113-145 et de M. HARL, «La "bouche" et le "cœur" de l'apôtre : deux images bibliques du "sens divin" de l'homme (Pr 2, 5) chez Origène», in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino*, Torino 1975, 17-42.

> À quoi donc l'âme est-elle initiée mystiquement par cette nuit ? Le Verbe touche la porte. Par «porte», nous entendons l'intelligence conjecturale des réalités cachées, qui introduit dans l'âme ce qu'elle recherche. La vérité, qui se tient à l'extérieur de notre nature par la connaissance partielle dont parle l'Apôtre, frappe à la porte de notre esprit par des suggestions et des symboles, en disant : «Ouvre». Et en même temps qu'elle exhorte, elle fournit le moyen par lequel il convient d'ouvrir la porte, en offrant en guise de clefs, ces beaux noms qui ouvrent ce qui est fermé. Ce sont des clefs, évidemment, que la signification de ces noms qui ouvrent les choses cachées : *«sœur», «amie», «colombe», «parfaite» (In Cant., hom. XI)*[66].

Les «clefs» pour ouvrir la porte au «Roi de gloire»[67], ce sont les noms de l'Épouse. La *Vie de Moïse* donnait un traité des noms du Christ[68], les *Homélies sur le Cantique des Cantiques,* un traité des noms de l'Épouse, c'est-à-dire de l'Église. La perspective de la *Vie de Moïse* est christologique, celle des *Homélies sur le Cantique*, ecclésiologique.

Or les noms, comme nous l'avons vu, sont des «puissances» : ils opèrent la réalité de ce qu'ils nomment. L'Épouse pourra être nommée «sœur», «amie», «colombe» ou «parfaite», lorsqu'elle deviendra «sœur», «amie», «colombe» ou «parfaite». Et comment le deviendra-t-elle ?

> Il faut que tu deviennes *«ma sœur»* en recevant mes volontés dans ton âme (c'est ainsi que dans l'Évangile il dit[69] que celui-là est son frère et sa sœur qui vit selon ses volontés), il faut que tu t'approches de la Vérité et que tu lui deviennes *«amie»*, en sorte de n'être séparée d'elle par aucun rempart intermédiaire et de réaliser la perfection en prenant la nature de la colombe, c'est-à-dire en étant sans défaut et remplie de toute pureté et de toute innocence. Prends ces noms, âme, comme des sortes de clefs, et ouvre par elles une entrée à la Vérité en devenant sœur, amie, colombe et parfaite *(In Cant., hom. XI)*[70].

L'âme doit devenir «parfaite». Il s'agit donc ici d'un traité sur la perfection[71] comme *La Vie de Moïse* dont le sous titre est «*Traité de la Perfection en matière de Vertu*». Et c'est en devenant «parfaite» qu'elle ouvrira la porte au Verbe. Le progrès spirituel est ici la divinisation de l'âme, signe de l'inhabitation divine dans l'âme et de son union à Dieu.

Or le «gain» que recevra l'âme pour avoir fait habiter en elle le Verbe, ce sera la «rosée» et les «gouttes de la nuit». Grégoire de Nysse poursuit le commentaire du verset du *Cantique* (5, 2b) : «*Ouvre-moi, ma sœur, ma bien-aimée, ma colombe, ma parfaite, parce que ma tête est*

---

[66] GNO VI, p. 324-325 ; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre,* p. 157-158.
[67] Ps 23, 7.9.
[68] *VM* II, § 177
[69] Mt 12, 49-50.
[70] GNO VI, p. 325 ; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre,* p. 157-158.
[71] Cf. R.E. HEINE, *Perfection in the virtous Life. A Study in Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregor of Nyssa's "De vita Moysis"*, Philadelphia, 1975.

couverte de rosée, et mes boucles, des gouttes de la nuit», par une très belle exégèse spirituelle de la *«rosée»* et des *«gouttes de la nuit»*.

> Le gain que tu recevras pour m'avoir accueilli et m'avoir fait habiter en toi, ce sera la rosée dont ma tête est couverte et les gouttes de la nuit qui coulent de mes boucles. De ces choses, le Prophète nous enseigne clairement que la première, la rosée, est une guérison, lorsqu'il dit : *«La rosée qui vient de toi est pour eux un remède»*[72]. Quant aux gouttes de la nuit, elles se rattachent à la considération précédente. Il est impossible, en effet, que celui qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire invisible rencontre une pluie ou une averse de connaissance, mais il doit se réjouir si la vérité humecte son esprit de pensées ténues et indistinctes (λεπταῖς τισι καὶ ἀμυδραῖς), l'eau spirituelle étaint distillée goutte à goutte par les saints et les inspirés *(In Cant., hom. XI)*[73].

Plus Dieu devient présent à l'âme, plus celle-ci est plongée dans la nuit. Moïse entrait dans la ténèbre qui l'enveloppait. L'Épouse reçoit en elle l'Époux qui repose, de nuit, sur sa couche, entre ses seins ou dans son cœur.

L'inhabitation divine ne s'accompagne pas de ténèbre, mais sa «récompense» est symbolisée par l'image très délicate de la rosée nocturne. Le Bien-Aimé donne à la Bien-Aimée «la rosée dont sa tête est couverte et les gouttes de la nuit dont sont trempées ses boucles». La délicatesse de l'image traduit l'attention de l'Époux divin pour son Épouse : elle ne fait pas l'expérience de la ténèbre, comme Moïse, mais seulement des «gouttes de la nuit», car elle n'en saurait supporter davantage.

Ces «gouttes de la nuit» sont les «pensées ténues et confuses» qui naissent de la présence divine en elle. Elles sont des «gouttes» par rapport à l'Océan divin, et pourtant, dit Grégoire, la «rosée» de la doctrine des prophètes et des évangélistes semble «des fleuves et des vagues en comparaison de notre propre puissance».

«Ouvre-moi, ma sœur, ma bien-aimée, ma colombe, ma parfaite, parce que ma tête est couverte de rosée, et mes boucles, des gouttes de la nuit» (*Cantique* 5, 2 b).

---

[72] Is 26, 19.
[73] GNO VI, p. 325-326 ; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre,* p. 158.

D. DENYS

Dans la *Théologie mystique*, l'ascension gnoséologique est interprétée dans les termes de l'*Exode*, et Moïse proposé comme modèle de l'initiation mystique.

Ce n'est pas la vie de Moïse comme exemple de vie parfaite qui intéresse Denys et celui-ci ne fait pas de portrait de Moïse, c'est l'ascension spirituelle qu'il veut décrire et Moïse n'est que l'illustration de cette ascension.

Les degrés de cette ascension sont marqués par les verbes employés :

– «Ceux-là seuls qui, *dépassant* toutes choses, souillées aussi bien que pures,

– *surpassant* toute ascension de toutes les saintes cimes,

– *laissent* en arrière toutes les lumières divines, les bruits et les paroles célestes,

– et *pénètrent* dans la ténèbre où se trouve réellement Celui qui est au-delà de tout»[1].

1. Les étapes de l'ascension de Moïse

Quel est l'ordre du récit de l'Exode, selon Denys ?

– Il y a *deux étapes* dans l'ascension de Moïse

1.1. L'ascension (ἀνάβασις)

> Le divin Moïse reçoit l'ordre de *se purifier* lui-même et de plus de se *séparer* de ceux qui ne sont pas purs, après toute purification, il *entend* les trompettes aux multiples voix et *perçoit* de nombreuses lumières étincelantes de rayons purs se diffusant de tous côtés, ensuite il se *sépare* de la multitude, et, avec les prêtres choisis, se *hâte* vers le sommet des ascensions divines ; même là il ne *rencontre* pas Dieu lui-même et ce qu'il *contemple* ce n'est pas Lui (οὐκ αὐτόν), car Il est invisible (ἀθέατος, Grégoire de Nysse : ἀθεώρητος), mais le lieu où Il se tient[2].

---

[1] τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι καὶ πᾶσαν ἁγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι καὶ πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἤχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι καὶ εἰς τὸν γνόφον εἰσδυομένοις, οὗ ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα (MT I, 3, 1000 C).

[2] Καὶ γὰρ οὐχ ἁπλῶς ὁ θεῖος Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται καὶ αὖθις τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν πολυφώνων σαλπίγγων καὶ ὁρᾷ φῶτα πολλὰ καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτῖνας· εἶτα τῶν πολλῶν ἀφορίζεται καὶ μετὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θείων ἀναβάσεων φθάνει. Κἂν τούτοις αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτὸν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον οὗ ἔστη (MT I, 3, 1000 C-D).

1.2. Et l'entrée dans la Ténèbre

> Et alors *(Moïse)* se libère même des êtres visibles et voyants et il pénètre dans la Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance, dans laquelle il fait taire toutes les appréhensions cognitives et se trouve en ce qui est totalement impalpable et invisible, appartenant tout entier à *Celui qui est au-delà de tout,* et à nul autre, ni à lui-même, ni à un autre, mais uni, selon un mode supérieur, à *Celui qui est complètement inconnaissable* par la suspension de toute connaissance et, par le fait qu'il ne connaît rien, connaissant au-delà de l'intellect[3].

La fin de l'ascension n'est pas encore l'entrée dans la Ténèbre, qui est l'ultime étape. Il y a encore une ultime «libération», celle de la vision.

Notons les expressions verbales pour comparer les deux étapes de la fin de l'ascension et de l'entrée dans la Ténèbre :

1. Et alors Moïse *se libère* des êtres visibles et voyants
2. et il *pénètre* dans la Ténèbre
3. dans laquelle*il fait taire*
4. et *se trouve* en ce qui est totalement impalpable et invisible,
5. *appartenant*
6. et *uni*
7. et *connaissant.*

Si nous comparons «l'ordre du récit» de Grégoire et celui de Denys, il apparaît que la purification se fait au bas de la montagne, pour Grégoire, tandis qu'il y a encore une «libération» ou un «détachement» de la vue, pour Denys, au sommet même de la montagne, avant d'entrer dans la Ténèbre.

D'autre part, la montagne est, pour Grégoire, la montagne de la «théologie», tandis que, pour Denys, c'est la montagne de la connaissance. Pour le premier, *la progression est notée en termes d'intensité musicale* : les trompettes de la prédication de la Divinité résonnent de plus en plus fort. Pour le second, *la progression est linguistique* : c'est une «montée des négations» qui s'accompagne, comme nous l'avons vu, d'une diminution de paroles et s'achève dans l'absence de parole (ἀλογία) et le silence (σιγή).

Pour Grégoire, la parole est une proclamation à haute voix, un «kérygme», et la voix qui s'amplifie est celle des prophètes et de l'Église ; tandis que, pour Denys, c'est une «célébration» des noms divins, une «hymnologie».

---

[3] Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων (MT I, 3, 1001 A).

2. Le «lieu» où «Dieu se tient» et les «raisons hypothétiques»

2.1. L'élévation (ἀναγωγή) de l'intellect

L'ascension (ἀνάβασις) du Sinaï symbolise d'abord l'élévation (ἀναγωγή) de l'intellect à travers différentes «purifications» ou «négations» qui sont les dépassements de différents modes de connaissance.

Il y a un triple dépassement, dans l'ordre gnoséologique, de «la saisie intellectuelle» (ἐπίνοια)[4], de «l'appréhension cognitive» (ἀντίληψις)[5] et enfin, d'une manière globale, de la connaissance (γνῶσις)[6].

Au terme de cette ascension, Moïse parvient au sommet, le «lieu où Dieu se tient», qui est identifié aux «raisons hypothétiques».

Trois termes correspondent à trois étapes :

1. les raisons hypothétiques,
2. la Ténèbre,
3. Celui qui est totalement inconnaissable.

Deux pronoms et un nom donnent à ces sujets une valeur instrumentale :

1. «par lesquelles (δι'ὧν) la présence se montre (ἡ παρουσία δείκνυται)
2. «selon laquelle (καθ' ὅν) il fait taire (ἀπομύει)
3. «et par la suspension (τῇ ἀνενεργησίᾳ) de toute connaissance, il est uni (ἑνούμενος) à Celui qui dépasse tout»,

pour atteindre le but fixé par le verbe :

1. la manifestation de la Présence,
2. le silence,
3. l'union.

2.2. Le lieu (τόπος)

Denys identifie le sommet de l'ascension divine (ἡ ἀκρότης τῶν θείων ἀναβάσεων), le lieu où (Dieu) se tient (ὁ τόπος **οὗ ἕστη**), et les raisons hypothétiques (ὑποθετικοί τινες λόγοι).

La référence biblique qui est sous-jacente à cette expression «le lieu où Dieu se tient» n'est pas *Exode* 20, 21 mais *Exode* 24, 9-10.

En vérité, Denys assemble deux textes de l'*Exode* :

[4] MT 1001 A 1 : «sa présence supérieure à toute saisie intellectuelle (ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται)». Emplois de ἐπίνοια en DN 821 C, 824 A2, MT 1001 A.

[5] MT 1001 A 6 : «dans laquelle il fait taire tous les appréhensions cognitives» (καθ'ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις). Emplois de ἀντίληψις en EH 476 B, 477 CD,480 A2, DN 680C, MT1001 A.

[6] MT 1001 A 10 : «uni... par la suspension de toute connaissance» (τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ... κατὰ κρεῖττον ἑνούμενος).

– Ex. 20, 21 : «Moïse entra dans la ténèbre où était Dieu» (Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον **οὗ ἦν** ὁ θεός)

– et Ex. 24, 9-11 : Moïse et les soixante-dix montèrent et «virent le lieu où Dieu se tenait» (Μωυσῆς... καὶ εἶδον τὸν τόπον **οὗ εἱστήκει** ἐκεῖ ὁ θεός) :

> Et Moïse, Aaron, Nadab, Abihu et soixante-dix du conseil des anciens d'Israël montèrent et virent *le lieu où se tenait* le Dieu d'Israël ; et ce qui était sous ses pieds (ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ), était comme un ouvrage de brique de saphir et comme l'aspect du *firmament* du ciel par la limpidité. Et de l'élite d'Israël, pas un seul *ne mourut* ; et ils parurent *sur le lieu de* Dieu, et ils mangèrent et ils burent[7].

Ce texte a une longue tradition d'interprétation chrétienne depuis Évagre le Pontique[8] qui identifie le pavement de saphir à l'état de l'intellect (κατάστασις νοός) qui, dans sa pureté et sa nudité, est en état de prière. Le lieu où Dieu se tient est alors l'intellect lui-même illuminé par la lumière de la Trinité.

2.3. Les raisons hypothétiques (λόγοι ὑποθετικοί)

> Cela signifie, je pense, que les choses les plus divines et les plus élevées dans ce qu'on voit et conçoit sont des sortes de raisons hypothétiques de ce qui est au-dessous de *Celui qui dépasse tout*, (raisons) par lesquelles sa présence, supérieure à toute saisie intellectuelle, se montre, reposant sur les sommets intelligibles de ses lieux les plus saints[9] (MT I, 3, 1000 D-1001 A).

Tout d'abord il faut remarquer que Denys a le sentiment de proposer une interprétation nouvelle de la signification du lieu de Dieu, car il parle à la première personne : «Cela signifie, *je pense*».

Le «lieu» où «Dieu se tient» sont les «raisons hypothétiques». Le terme ὑποθετικός ne doit pas être pris dans le sens platonicien ou aristotélicien. Platon donne une étymologie du terme ὑπόθεσις dans le passage du livre VI de *la République* sur «la ligne» :

> Quand je parle de l'autre section de l'intelligible, celle qu'atteint le raisonnement tout seul, par la vertu du dialogue, sans employer les hypothèses comme si elles étaient des principes, mais comme ce qu'elles sont en effet, savoir des points d'appui pour s'élancer en avant (τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις), en allant dans la direction du principe universel jusqu'à ce qui est anhypothétique (*Rép*. 511 c).

---

[7] Ex. 24, 9-11.

[8] ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Practicos* I, 70 qui renvoie à Ex 24, 10.
Voir I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960, c. 18, 29, 52, 114. Voir plus loin, p. 490.

[9] Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ τὰ θειότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὁρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικούς τινας εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι'ὧν ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἁγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα (MT I, 3, 1000 D-1001 A).

Si dans la *République* de Platon les hypothèses sont, selon la traduction de Léon Robin, des «points d'appui pour s'élancer en avant», dans la *Théologie mystique* de Denys, elles sont plutôt le pavement de saphir ou l'escabeau qui est sous (ὑπό) les pieds de Dieu[10]. Et la distinction de ces deux sens du mot «hypothèse» marque la différence du point de vue platonicien, où l'esprit peut s'élancer jusqu'au principe anhypothétique, et du point de vue chrétien, où l'esprit se tient sous le principe divin sans pouvoir l'atteindre par lui-même car la Théarchie est totalement transcendante.

À quoi correspondent ces «raisons hypothétiques» ?

Denys les qualifie de deux manières :

– elles sont les raisons de ce qui est au-dessous (τῶν ὑποβεβλημένων) de Celui qui dépasse tout (τῷ πάντα ὑπερέχοντι) (il faut noter l'opposition des verbes «être au-dessous» et «être au-dessus») ;

– et par elles (δι'ὧν) la présence (ἡ παρουσία) de Celui qui dépasse tout, se montre.

Les raisons hypothétiques sont des «affirmations»[11] ou des «thèses», mais qui restent ou qui se tiennent[12] bien en-dessous (ὑπό) de la réalité qu'elles désignent, comme est au-dessous de Dieu le lieu où il se tient. Il y a une analogie entre le *logos* et le *topos* qui, tous deux, restent inférieurs à la réalité divine, que l'un signifie, ou à la présence, que l'autre supporte.

Cependant il y a un rapport analogique entre les *logoi* et Dieu qui est célébré par des noms divins ou des affirmations, comme il y a une rapport entre le «*lieu où Dieu se tient*» (οὗ ἔστη) et sa présence qui se montre reposant sur les sommets. La présence (ἡ παρουσία) au-dessus de toute saisie intellectuelle (ἐπίνοια) se montre par des raisons hypothétiques. Elles sont le lieu de la manifestation de «Celui qui dépasse tout», comme le Sinaï, celui de la Théophanie de l'*Exode*.

L'interprétation des «raisons hypothétiques» est controversée. J. Vanneste dit que ce sont des «idées-de-base»[13]. Pour E. Corsini, les

---

[10] Cf. Ex 24, 10 : τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.

[11] L'autre emploi de «hypothétique» dans le CD est MT 1033 C : «l'affirmation hypothétique» (ἡ ὑποθετικὴ κατάφασις).

[12] Le verbe ὑποτίθημι est employé en DN, V, 3, 817 B ; VIII, 6, 893 C et XIII, 2, 980 A.

[13] «Moïse contemple, non pas Dieu lui-même, mais seulement le lieu où il demeure. Cela signifie, me semble-t-il, que les réalités les plus divines et les plus sublimes de ce qu'on voit et connaît, ne sont que des idées-de-base (ὑποθετικοὺς λόγους) de tout ce qui est comme mis sous les pieds du Transcendant» (J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, Paris 1959 p. 63).

logoi hypothetikoi sont les «concepts» de la *IIe Hypothèse du Parménide* (que Dieu est ἓν ὄν)[14].

Même si l'on reconnaît l'importance du *Parménide* dans la *Théologie mystique* de Denys, l'interprétation de Corsini selon laquelle les «raisons hypothétiques» doivent être comprises comme les «concepts de l'hypothèse» ne s'impose pas. Le mot «hypothèse» ne se refère que d'une manière dérivée à la *IIe Hypothèse* du *Parménide* en tant qu'elle enferme les attributs positifs qui s'appliquent à l'«Un en tant qu'il est».

En revanche, lorsque Corsini interprète la cime (ἀκρότης) que Moïse atteint comme «le sommet du νοητόν, le siège des archétypes premiers et fondamentaux du réel, que Proclus nomme ἀκρότητες τῶν ὄντων ou ἀμέθεκτα αὐθυπόστατα et qu'il désigne souvent au moyen de termes composés avec αὐτό- : αὐτοπέρας, αὐτόστασις, αὐτοκίνησις, αὐτοδύναμις etc., termes identifiés par Denys avec d'autres manifestations divines (πρόοδοι), c'est-à-dire des attributs (αὐτοσοφία, αὐτοέν, αὐτοζωή etc.)»[15], cela semble plus juste.

W. Völker[16] avait déjà identifié ces ὑποθετικοὶ λόγοι de la *Théologie mystique* (1000 D) avec les θεῖα παραδείγματα que nous avons rencontrés au chapitre VII des *Noms divins :*

> En outre, il faut rechercher comment nous, nous connaissons Dieu, qui n'est ni intelligible, ni sensible, ni absolument aucun des étants. Serait-il par hasard vrai de dire que nous ne connaissons pas Dieu d'après sa nature – car cela est inconnaissable et dépasse toute raison et intelligence –, mais que c'est à partir de l'ordre de tous les étants, en tant que celui-ci est issu de lui et possède des images[17] et des *similitudes des paradigmes divins,* que nous *nous élèverons, selon notre pouvoir, par étapes et degrés,* jusqu'à ce qui est au-delà de tout, dans la négation transcendante et le dépassement de tout et dans la cause de tout. C'est pourquoi Dieu est connu, à la fois en tout et hors de tout (DN VII, 869 D).

Les «paradigmes divins» ne sont encore qu'une étape dans cette montée vers l'Au-delà de tout, comme le lieu où Dieu se tient n'est pas Dieu, séparé de ce marchepied de toute la hauteur de sa transcendance : il faut encore rentrer dans la Ténèbre. Et pourtant Denys dit que, par ces λόγοι ὑποθετικοί, la présence (παρουσία) de Celui qui dépasse tout se montre. Il y a donc une «théophanie» à travers les «raisons hypothétiques»,

[14] «E questo— continua Dionigi— significa, a mio judizio, che gli aspeti più divini e più alti di ciò che si vede e si pensa sono, per cosí dire concetti dell'ipotesi (che Dio è ἓν ὄν) per tutti gli attributi che si applicano a colui che tutto possiede in modo trascendente (τῷ πάντα ὑπερέχοντι)». E. CORSINI, *Il trattato 'De divinis nominibus' dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962, p. 107 et toute la note 30 p. 106 à 108.

[15] E. CORSINI, *Il trattato*, p. 107, n. 30.

[16] W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, p. 198.

[17] Gn 1, 26.

théophanie qui doit être celle de la Sagesse divine qui se manifeste, selon Rm 1,20, d'une manière invisible dans les choses visibles, et, selon Denys, «se montre» dans les «raisons hypothétiques» ou les paradigmes. C'est donc l'ordre intelligible du monde et non les réalités sensibles comme telles, qui manifeste la Sagesse divine et chante sa gloire.

Dans les *Noms divins,* Denys parle de la «présence de la lumière intelligible (qui) rassemble (ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγός) et unifie ceux qui sont illuminés» (DN IV, 6, 701 B).

À propos du bien et du mal, il montre que les degrés de la hiérarchie des êtres sont définis par les degrés de participation (μετουσία) au Bien ou de présence (παρουσία) du Bien : «En effet, si le Bien n'était pas présent d'une façon proportionnée à chacun, les êtres les plus divins et les plus vénérables occuperaient le même rang que les derniers» (DN IV, 20, 720 A).

Non seulement il y a une proportionnalité entre la présence du Bien et les degrés de la hiérarchie, et une hiérarchie de biens – ainsi, «le fait que, à partir de la corruption une génération se produise n'est pas puissance de mal, mais présence d'un bien inférieur» (ἀλλ' ἥττονος ἀγαθοῦ παρουσία) (720 C) –, mais il n'y a pas de mal sans bien, car «si le mal est un bien imparfait, par la totale absence du Bien (ἀπουσίᾳ παντελεῖ τοῦ ἀγαθοῦ), le bien imparfait, comme le parfait, manquera» (721 A).

Enfin Denys dit que

> la totalité de la Paix parfaite se répand sur tous les étants, selon la présence la plus simple et sans mélange de sa puissance unifiante (Διήκει γὰρ ἡ τῆς παντελοῦς εἰρήνης ὁλότης ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα κατὰ τὴν ἁπλουστάτην αὐτῆς καὶ ἀμιγῆ τῆς ἑνοποιοῦ δυνάμεως παρουσίαν ἑνοῦσα πάντα) (DN XI, 2, 952 A).

Il y a donc une présence de la «puissance unifiante» de la Paix, comme une présence de la Lumière ou une présence de la «puissance du Bien» (ἡ δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ) (720 A).

Dans ces trois exemples, la présence est liée à la «puissance» d'un nom divin dans les choses. Dans l'exemple de la *Théologie mystique,* il s'agit de la présence de Dieu dans les «raisons hypothétiques», donc dans le monde intelligible, et pourtant sa présence est au-delà de toute saisie intelligible (ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία) (MT 1000 A).

Si l'on veut aller plus loin dans l'analyse, il faut mettre en parallèle la présence et la puissance avec les verbes «se répandre» et «se montrer».

Dans les *Noms divins,* Denys dit que le Bien «étend» (διατείνει) sa bonté à tous les étants (693 B) ou «se répand» (διήκει) (697 B) sur toutes les essences, par «la grandeur suréminente de sa puissance» (720 A), et,

dans la *Théologie mystique,* que Dieu montre sa présence (ἡ... αὐτοῦ παρουσία δείκνυται) (MT I, 3, 1001 A). Ce qui signifie que la diffusion (pour ne pas dire : «émanation») du Bien se fait par sa puissance, tandis que la manifestation de Dieu est une théophanie de sa présence. Ainsi, la diffusion du Bien est en même temps sa théophanie dans tout ce qui est.

Cependant il n'y a de théophanie que dans les êtres sensibles ou leurs paradigmes intelligibles, le «lieu de Dieu» : ce que Dieu est en lui-même est une Ténèbre. C'est pourquoi Moïse n'a achevé son ascension qu'en entrant dans la Ténèbre.

3. La Ténèbre et l'extase

3.1. Ténèbre et obscurité

Denys emploie deux termes pour dire la Ténèbre, γνόφος et σκότος, qui correspondent à deux passages de l'Écriture :

– Ex 20, 21 : «Moïse entra dans la Ténèbre où Dieu était» (Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ θεός)

– et Ps 17,12 : «Celui qui a fait de l'obscurité sa retraite» (τὸν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ).

La distinction entre γνόφος et σκότος a été faite par H.-C. Puech[18], qui traduit γνόφος par «nuée», ce qui prête à confusion avec un autre terme de l'*Exode*, νεφέλη, que l'on traduit également par «nuée». C'est le terme γνόφος du livre de l'*Exode* que Denys emploie le plus souvent. La Ténèbre (γνόφος) est :

– «la Ténèbre plus que lumineuse du silence»[19],
– «la Ténèbre où se trouve réellement Celui qui est au-delà de tout»[20],
– «la Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance»[21],
– «la Ténèbre plus que lumineuse»[22],
– «la Ténèbre suressentielle»[23],
– «la Ténèbre qui est au-dessus de l'intellect»[24].

Il n'emploie que deux fois σκότος :

– «le rayon suressentiel de la Ténèbre divine»[25],
– (la Cause) n'est «ni obscurité, ni lumière»[26].

---

[18] Cf. H.-C. PUECH, «La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique», in : *La Nuit mystique, Études Carmélitaines* 23, vol. 2 (1938) 33-53 ; repris dans *En quête de la Gnose, vol. I : La Gnose et le temps*, Paris 1978, p. 119-141.
[19] MT 997 B1.
[20] MT 1000 C11.
[21] MT 1001 A5.
[22] MT 1025 A5.
[23] MT 1025 B12.
[24] MT 1033 B14.
[25] MT 1000 A2.
[26] MT 1048 A12.

L'origine des deux métaphores est biblique[27] : les grandes théophanies bibliques sont à la fois lumineuses[28] et obscures[29]. Dieu se manifeste dans la Ténèbre ou enveloppé d'une Nuée. Beaucoup de théophanies de l'AT ont lieu de nuit ou au crépuscule[30].

La première mystique chrétienne élaborera une «mystique nocturne» autour de la Ténèbre des chapitres 19, 20, 24 et 32 de l'*Exode* et de la Nuit du *Cantique des Cantiques,* comme Grégoire de Nysse dans ses homélies sur le *Cantique des Cantiques.* Cependant la mystique nuptiale du *Cantique des Cantiques* est absente de la pensée de Denys qui demeure plus spéculatif : la Ténèbre est à la fois le symbole apophatique de la «Lumière inaccessible» et celui de l'inconnaissance de l'intellect dans son union à Dieu au-delà de lui-même.

3.2. La Ténèbre de l'inconnaissance

3.2.1. *Lettre* V

Dans son article sur *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys et dans la tradition patristique*, H.-C. Puech[31] pose la question de la signification objective ou subjective de la «ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance» : la Ténèbre et l'inconnaissance qu'elle symbolise concernent-elles l'âme qui contemple ou le caractère inaccessible de Dieu ? La Ténèbre est-elle due à un aveuglement par la lumière divine, souvenir platonicien de *République* VII, 518 A et de *Phédon* 99 E, ou bien est-ce l'inaccessibilité de sa clarté qui la dérobe à tout regard ?

Denys définit le θεῖος γνόφος par la «lumière inaccessible où Dieu habite» (τὸ ἀπρόσιτον φῶς ἐν ᾧ κατοικεῖ ὁ θεός)[32]

> La Ténèbre divine est cette *«Lumière inaccessible»* où il est dit que *«Dieu habite»*. Et si l'excès même de sa clarté la rend invisible, si le débordement (ὑπερβολή) de ses effusions lumineuses et suressentielles la dérobent à tout regard, c'est en elle pourtant que se trouve quiconque est digne de connaître et de contempler Dieu. Et c'est par le fait même qu'il ne le voit ni ne le connaît que celui-là s'élève en toute vérité au-delà de toute vision et de toute connaissance. Ne sachant rien de lui, sinon qu'il transcende totalement le sensible et l'intelligible, il s'écrie alors avec le prophète :*«Ta science* (γνῶσις) *est trop merveilleuse pour moi et elle dépasse tant mes forces que je n'y saurais atteindre» (EP V,* 1073 A,)[33].

---

[27] Cf. H.- C. PUECH, «La ténèbre mystique...», in : *En quête de la Gnose,* Paris 1978, p. 133.

[28] Ps 35, 10 ; 103, 2 ; Sg 7, 21-25 ; I Tm 6, 16 et I Jn 1, 5

[29] II Chr. 6, 1 ; II Sm 22, 12 ; Ps 17, 10 et 12-13 ; 96, 2.

[30] Gn 15, 12 et 17 ; 32, 24 ; I Sm 3, 9 ; I R 3, 3 ; II Chr 1, 7 et 7, 12.

[31] H.- C. PUECH, «La ténèbre mystique...», in : *En quête de la Gnose,* Paris 1978, p. 119-141.

[32] Cf. I Tm 6, 16 : φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον.

[33] *Œuvres complètes,* p. 330.

La définition de la contemplation est très belle : c'est au cœur de la Ténèbre que «celui qui est digne de connaître et de contempler Dieu» se trouve, et le fait de ne pas voir Dieu et de ne pas le connaître, bien loin d'être l'échec de la «rencontre mystérieuse» avec Dieu est la condition pour s'élever en toute vérité au-delà de toute vision et de toute connaissance. La seule science de Dieu est de savoir qu'il «est au-delà des choses sensibles et intelligibles (μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά)».

> C'est en ce sens, ajoute Denys–, qu'on dit du divin Paul, l'autre grand voyant avec Moïse, qu'il a connu Dieu, parce qu'il a su que Dieu est au-delà de toute intellection et connaissance (γνοὺς αὐτὸν ὑπὲρ πᾶσαν ὄντα νόησιν καὶ γνῶσιν) (*EP V*, 1073 A 13-B1)[34].

C'est «l'excès de ses effusions lumineuses suressentielles (ἡ ὑπερβολὴ τῆς ὑπερουσίου φωτοχυσίας)» qui la rend invisible (ἀόρατος) c'est-à-dire inaccessible (ἀπρόσιτος). Pourtant en elle (ἐν τούτῳ) se trouve (γίγνεται), ou naît[35], quiconque est digne de connaître (γνῶναι) ou de voir (ἰδεῖν) Dieu.

3.2.2. *Lettre* I

Cependant «la Ténèbre est invisible à la lumière», affirme Denys dans la *Lettre I,* à Gaios, thérapeute, c'est-à-dire moine.

La lumière dont il s'agit est la lumière ontique (ὂν φῶς) qui cache la véritable lumière[36]. Il faut «laisser en arrière les lumières divines»[37] avant d'entrer dans la Ténèbre.

> La Ténèbre est invisible à la lumière, et d'autant plus invisible que la lumière est plus forte. Les connaissances font disparaître les secrets de l'inconnaissance, et elles les découvrent d'autant moins qu'elles-mêmes sont plus nombreuses. Si tu considères, en effet, l'inconnaissance, non point *au sens privatif* du mot, mais *au sens transcendant,* tu pourras affirmer ceci, qui est plus vrai que toute vérité : à qui possède la lumière positive et la connaissance positive, l'inconnaissance divine demeure secrète, car cette Ténèbre transcendante demeure impénétrable à toute lumière, *inaccessible* à toute connaissance.
>
> S'il advient que, voyant Dieu, on comprenne ce qu'on voit, c'est qu'on n'a pas vu Dieu lui-même, mais quelqu'une de ces choses connaissables qui lui doivent l'être. Car en soi il dépasse toute intelligence et toute essence ; il n'existe de façon suressentielle (ἔστιν ὑπερουσίως), et n'est connu, au-delà de toute intellection, qu'en tant qu'il est totalement inconnu et qu'il n'existe point (μηδὲ εἶναι). Et c'est

[34] *Œuvres complètes,* p. 330-331. Cf. Rm 11, 33 ; Ep 3, 19 (γνῶσις) et Ph 3, 8 (γνῶσιν).

[35] Selon la traduction de M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes,* p. 330.

[36] Peut-on l'appeler «lumière intelligible» (φῶς νοητόν) comme le Bien ? Cf. DN IV, 6, 701 A.

[37] MT I, 3, 1000 C 9-10 : πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἤχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι.

> cette parfaite inconnaissance, prise au meilleur sens du mot, qui constitue la connaissance vraie de Celui qui dépasse toute connaissance et essence (αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος) (EP I, 1065 A)[38].

Il y a un parallèle entre la lumière et la connaissance dans la *Lettre I* et dans la *Théologie mystique* :

– EP I, 1065 A : (a) La Ténèbre est invisible à la lumière.

(b) les connaissances font disparaître les secrets de l'inconnaissance.

– MT I,3, 1000 C : (b) À qui possède la lumière ontique et la connaissance des étants (γνῶσις τῶν ὄντων), l'inconnaissance divine demeure secrète (a) et la Ténèbre transcendante, impénétrable à toute lumière.

L'inconnaissance doit être comprise au sens transcendant (ὑπεροχικῶς) et non au sens privatif (κατὰ στέρησιν).

Dieu dépasse tout intellect et toute essence.

Et c'est parce que Dieu existe de façon suressentielle (ἔστιν ὑπερούσιως) que l'on peut dire qu'il n'existe pas (μηδὲ εἶναι) ; et il n'est connu au-dessus de l'intellect (ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται) qu'en tant que totalement inconnu (αὐτῷ τῷ καθόλου μὴ γινώσκεσθαι).

La transcendance divine apparaît comme la raison du discours négatif : Dieu est dit «ne pas exister» ou «ne pas être connaissable» parce qu'il est au-delà de tout être ou de toute connaissance.

3.2.3. Les deux sens de l'inconnaissance

Il y a deux sens du mot «inconnaissance».

– l'inconnaissance en tant que véritable connaissance de Dieu

– et l'inconnaissance en tant que négation ou suppression de toutes les connaissances.

Mais le «non-connaître» ou le «non-voir» est aussi un moyen pour atteindre l'inconnaissance qui est la véritable connaissance.

Dans le Prologue de la *Théologie Mystique,* Denys demande à Timothée, de «s'élever, autant qu'il est possible, par l'inconnaissance, vers l'union avec Celui qui est au-delà de toute essence et connaissance» (πρὸς τὴν ἕνωσιν... ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ οὐσίαν καὶ γνῶσιν)[39]. L'adverbe ἀγνώστως indique le *mode* de cette élévation vers Celui qui est au-delà de toute γνῶσις. L'ἀγνωσία, bien loin d'être déficiente par rapport aux γνώσεις du monde sensible ou intelligible, est une connaissance ou un connaître (γινώσκειν) de ce qui dépasse le sensible et l'intelligible.

---

38 *Œuvres complètes*, p. 327-328.

39 MT 997 B 10-11.

Au chapitre II, le fait de ne pas connaître devient *le moyen* de connaître au-dessus de l'intellect (τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων).

Dans les deux passages, l'inconnaissance (ἀγνωσία) est liée à l'union (ἕνωσις) avec «Celui qui est au-delà de toute essence et connaissance» ou avec «Celui qui est complètement inconnaissable». C'est pourquoi la distinction que fait Jean Vanneste entre l'ἀγνωσία et de l'ἕνωσις comme deux moments distincts ne me semble pas juste[40].

MT 997 B 10 :

a) «élève-toi, *dans l'inconnaissance* (ἀγνώστως)

b) vers l'*union* (πρὸς ἕνωσιν), autant qu'il est possible,

c) avec *Celui qui est au-dessus de toute essence et connaissance*».

MT 1001 A 10-11 :

b) «*uni,* selon un mode supérieur (κατὰ κρεῖττον),

c) à *Celui qui est complètement inconnaissable,*

a) *par la suspension de toute connaissance.*

L'intuition centrale de la *Théologie mystique* est là : l'union à Dieu est une union avec un inconnu ou avec l'Inconnu, «Celui qui est totalement inconnu» (τῷ παντελῶς ἀγνώστῳ). C'est cette intuition que saint Thomas reprend en disant que l'on s'unit à Dieu non seulement comme avec un inconnu, mais en tant qu'il est inconnu : «*tanquam incognito*». il ne s'agit pas seulement de l'ἀγνωσία, mais de ὁ παντελῶς ἄγνωστος. Ce Dieu inconnu est celui dont parle saint Paul dans le discours sur l'Aréopage[41]. Nous y reviendrons.

3.3. La Ténèbre et l'extase[42]

> C'est par une *extase* purement déliée et détachée de tout et de toi-même que tu seras soulevé vers le rayon suressentiel de la Ténèbre divine, après avoir tout écarté et t'être détaché de tout[43].

3.3.1. «Par une extase» : l'éros extatique

L'extase est le fait d'être hors de soi, comme celui qui est fou, égaré, hors de son bon sens[44], mais aussi comme celui qui est ivre ou amoureux, l'amour étant à la fois une ivresse et une folie.

---

[40] Cf. chapitre XVI sur «le Dieu inconnu».

[41] Ac 17, 23.

[42] Il n'y a que trois emplois du terme ἔκστασις dans le CD : en DN IV, 13, 712 A (dans le titre du chapitre), MT 1000 C et EP 9, 1112 C et aussi DN 684 C ; 693 A ; 708 B ; 713 A ; CH 120 B ; 121 B ; MT 1000 A. Le terme ἔκστασις est employé sept fois dans le NT en Mc 5, 42 ; 16, 8 ; Lc 5, 26 et *Act* 3, 10 ; 10, 10 ; 11, 5 ; 22, 17. Sur l'extase, voir : G. HORN, «Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite», *RAM* 6 (1925) 278-289.

[43] MT 1000 C.

[44] DN VII, 4, 872 D.

Or cette folie ou cette ivresse est celle de Dieu[45]. Dieu a été «séduit par l'amour»[46]. Il a été ivre «d'amour»[47].

Dieu ne s'appartenait plus – pourrait-on dire – lorsqu'il a créé le monde ; car l'amour divin «ne permet pas aux amants de s'appartenir à eux-mêmes, mais à leur bien-aimé». Telle est l'exigence de l'amour divin vis-à-vis de l'homme :

> Mais l'amour divin est également *extatique*[48], ne laissant pas les amants s'appartenir à eux-mêmes, mais à ceux qu'ils aiment. La preuve c'est que les supérieurs sont faits (pour être) la providence des inférieurs, les égaux pour une cohésion mutuelle, et les inférieurs pour une conversion plus divine vers les premiers. C'est pourquoi le grand Paul, possédé par l'amour divin et ayant reçu part à sa puissance extatique, dit de sa bouche inspirée : *«Je vis, mais non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi»*[49] ; en véritable amant *«sorti de lui»*, comme il le dit lui-même[50], *pour Dieu,* vivant non plus sa propre vie, mais celle de Celui qu'il aime, comme très aimée[51].
>
> Mais il faut aussi oser dire, dans l'intérêt de la vérité, ceci : lui-même, la Cause de tout, par l'amour beau et bon de tous les êtres, dans la surabondance de sa Bonté amoureuse, *sort de lui-même* par ses providences à l'égard de tous les étants et, pour ainsi dire, *se laisse séduire* par la bonté, la dilection et l'amour ; et, de séparé (qu'il était) de tout et au-dessus de tout, *il se laisse entraîne*r à (être) en tous selon la puissance suressentielle par laquelle *il sort de lui-même sans se séparer de lui-même.* C'est pourquoi ceux qui sont versés dans les choses divines l'appellent *(un Dieu) jaloux*[52] (DN IV, 13, 712 A).

Denys fonde le caractère extatique[53] de l'amour divin sur la citation de II Co 5, 13 où saint Paul dit qu'il est «sorti de lui» pour Dieu ; et il reprend dans trois passages, à propos de Hiérothée, au ch. III, et des saints, au ch. VII, le verbe ἐξίσταμαι auquel il donne toute sa valeur : «être sorti (de soi), égaré, absent».

Hiérothée était un homme tout exilé, tout hors de lui, tout possédé de Dieu[54] :

> Les saints, dit-il, sont sortis tout entiers de tout eux-mêmes, devenus tout entiers de Dieu ; car il est meilleur d'appartenir à Dieu que de s'appartenir à soi-même[55].— La foule les blâme comme des exaltés, absurdes, hors du

---

[45] EP 9, 1112 C.
[46] DN IV, 13, 712A (ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ... καὶ ἔρωτι θέλγεται).
[47] EP 9, 5, 1112 BCD.
[48] Le scholiaste cite Ps 115,11 et C. Pera II Co 5,13.
[49] Ga 2, 20.
[50] II Cor 5, 13..
[51] Cf II Co 5, 15
[52] Ex 20, 5 ; 34, 14 ; Dt 5, 9 ; 6, 15 ; Na 1, 2.
[53] L'adjectif ἐκστατικός est employé trois fois dans le CD, toutes les trois dans le même passage : DN IV, 13, 712 A2 B.
[54] Cf. DN III, 2, 681 D-684 A.
[55] Cf. DN VII, 1, 865 D-868 A.

> sens commun ; elle ne sait pas qu'ils sont sortis de l'erreur pour la vérité par la vraie foi (DN VII, 4, 872D).

Le cri de saint Paul : «*Ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi*» exprime bien la doctrine de l'extase telle que l'entend Denys, c'est-à-dire non seulement du détachement ou du dépouillement de soi-même, mais surtout de l'appartenance totale à Celui qu'on aime. C'est en ce sens que l'amour est extatique et ce n'est que par l'amour que l'on pourra sortir de soi et entrer dans la Ténèbre divine. C'est ici que s'articulent la Ténèbre et l'extase. Car il ne suffit pas de s'élever au-dessus de tout, il faut encore se détacher de soi-même, ne plus s'appartenir, mais appartenir à Dieu seul comme Moïse qui entre dans la Ténèbre

> appartenant tout entier (πᾶς ὢν) à Celui qui est au-delà de tout, et à nul autre, ni à lui-même, ni à un autre, mais uni (à Lui), selon un mode supérieur (MT I, 3, 1001 A).

Le détachement de soi se fait par l'appartenance à Dieu, et telle est l'œuvre de l'amour, qui fait que les amants ne s'appartiennent pas à eux-mêmes, mais l'amant à l'aimé et l'aimé, à son tour, à celui qu'il aime ou qui l'aime.

3.3.2. La passivité

Ainsi le grand mouvement apophatique et anagogique de l'ascension de la montagne du Sinaï ne suffit pas, Moïse doit encore «sortir» de lui-même, comme le «grand Paul», pour entrer dans la Ténèbre divine.

L'extase (ἔκστασις) prolonge le mouvement d'élévation (ἀναγωγή) vers Celui qui est au-dessus de tout, cependant il faut remarquer le double passif de l'impératif : «élève-toi !» (ou plutôt «sois élevé !») (ἀνατάθητι), et du futur : «tu seras soulevé» (ἀναχθήσῃ), qui suggère une intervention divine extérieure.

C'est ce que John Rist n'a pas vu dans son article «*Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism*» où il compare les deux passages d'*Ennéade* VI, 7, 35, 20-24 et des *Noms divins* 865 CD sur l'union à Dieu. Lorsqu'il reproche, comme J. Vanneste[56], à la mystique de Pseudo-Denys d'être une mystique plus «naturelle» que celle de Plotin, parce que «Plotin pense que le νοῦς a la capacité de recevoir (παραδοχῇ), (tandis que) Denys pense plutôt, à la manière de Proclus, que le pouvoir ascensionnel inhérent à l' ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν est donné à l'homme par nature»[57], il n'a pas noté la finesse des nuances verbales de la *Théologie mystique*.

---

[56] Cf. J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu*, Bruxelles 1959, p. 10.

[57] Cf. J. RIST, «Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism», in : *Neoplatonism and its Christian Heritage,* Variorum Reprints, London 1985, XV, p. 213-225.

Denys, s'adressant à Timothée, passe d'un impératif passif, «élève-toi !», qui l'exhorte à l'exercice de la contemplation et à la «montée des apophases», de dépouillement en dépouillement jusqu'au sommet de la montagne mystique, au futur passif : «tu seras soulevé» : cela indique bien que le contact avec le «rayon suressentiel de la Ténèbre» et l'union avec «Celui qui dépasse tout» n'est pas au pouvoir de l'intellect humain ou de tout autre intellect créé.

L'ultime «élévation» au-delà de tout et au-delà de l'intellect lui-même est un don et l'extase une faveur : l'amant ne peut sortir hors de lui-même que s'il appartient totalement à l'Aimé qui le ravit hors de lui. Le dépassement de l'intellect par lui-même dans l'«union au-delà de l'intellect» n'est plus au pouvoir de l'intellect, mais de l'amour extatique de *Celui qui est au-delà de tout.*

CONCLUSIONS SUR LES QUATRE POINTS DE COMPARAISON ENTRE PHILON, GRÉGOIRE DE NYSSE ET LE PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE

Tout d'abord il faut remarquer que le personnage de Moïse a une fonction différente dans l'œuvre de ces trois auteurs.

Philon structure la *Vie de Moïse* selon les titres de Moïse : Roi-Philosophe, grand-prêtre, législateur, prophète. Clément d'Alexandrie rajoutera à ces titres ceux de stratège et d'homme politique. Grégoire prend Moïse comme modèle (ὑπόδειγμα) de la progression de l'âme vers Dieu et cherche le sens spirituel qui correspond à l'histoire pour y trouver une «règle de vertu» (εἰς ἀρετῆς ὑποθήκην) (*VM Préf.* 14).

Moïse représente surtout l'âme, mais aussi le Christ dans le geste de l'extension des mains (ἔκτασις τῶν χειρῶν). Expliquant le sens des "mains étendues du législateur", Grégoire de Nysse ajoute :

> Tu devines bien, je pense, le sens de ce symbole et qu'il faut comprendre par le "législateur" le véritable Législateur et par les "mains étendues", ses mains étendues sur la croix (*VM* II, 78, 3)[58].

L'extension des mains symbolise la croix : «l'élévation des mains vers le ciel signifie l'intelligence spirituelle de la Loi ; leur inclinaison vers le sol son interprétation et son observation matérielles et littérales» (*VM* II, 149). Bien plus, c'est la Croix qui soutient la Loi défaillante, et Grégoire définit la relation de la Loi et de la Croix en disant :

> En effet pour qui sait voir, le mystère de la Croix apparaît partout dans la Loi (*VM* II, 151).

[58] Voir aussi *VM* II, 84, 6 et 150, 9.

Tout le paysage de la *Vie de Moïse* est symbolique : la montagne du Sinaï est la montagne de la connaissance de Dieu (θεογνωσία), le lieu «où Dieu se tient» et le Rocher, c'est le Christ. Et c'est dans ce cadre théologique ou christologique que s'effectue l'ascension de Moïse ou de l'âme vers Dieu.

Chez le Pseudo-Denys, l'ascension de Moïse a un sens noétique : Moïse est le modèle de l'intellect (νοῦς) qui s'élève vers Dieu et entre dans la nuée de l'inconnaissance». C'est «l'intellect-Moïse» qui est le sujet de la *Théologie mystique*.

1. Les étapes de l'ascension : Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys l'Aréopagite

Nous n'avons pas vu de texte de Philon sur les étapes de l'ascension de Moïse, mais nous avons distingué ces étapes à la fois chez Grégoire et chez Denys. Si maintenant nous comparons l'un et l'autre, nous verrons que les quatre premières étapes, qui suivent le récit de l'*Exode*, sont les mêmes :

1. séparation d'avec le monde, selon la «philosophie du désert», ou séparation d'avec «ceux qui ne sont pas purs», «la multitude»,

2. purification, déchaussement des sandales ou dépouillement des «peaux mortes», c'est-à-dire de soi,

3. illumination par le buisson ardent ou perception «de nombreuses lumières étincelantes de rayons purs se diffusant de tous côtés» (yeux) et des «trompettes aux multiples voix» (oreilles).

4. montée jusqu'à sommet de la «montagne en feu».

Mais, à partir de là, ils diffèrent.

Pour Grégoire, il y a trois étapes finales :

5. l'entrée dans la nuée,

6. la transfiguration du visage de Moïse, qui se trouve déjà dans l'*Exode* (34, 29), l'*Épître aux Corinthiens* (3, 13) et la *Vie de Moïse* de Philon (*VM* II, 70),

7. et le désir de la vision face à face.

Les deux premières étapes correspondent à la purification, les deux suivantes à l'illumination, l'entrée[59] dans la nuée et son complément la transfiguration du visage de Moïse à l'union divine, mais il y a encore un dépassement de ces étapes par le désir de voir Dieu face à face.

Selon Denys, les trois ultimes étapes sont :

5. la contemplation du lieu,

6. une ultime «libération» des «visibles et des voyants»

[59] Grégoire reprend le verbe «pénétrer» de *Ex* 20, 21.

7. et l'entrée dans la Ténèbre où, à la fois,
«il se trouve dans ce qui est impalpable et invisible»
et il est «uni à Celui qui est totalement inconnu».

Les différences entre Grégoire et Denys apparaissent clairement : il n'y a pas, chez Denys, de mention de la transfiguration de Moïse, ni de désir de la vision. À l'arrivée au sommet du Sinaï, il ne «rencontre» pas Dieu lui-même, mais «contemple» le lieu où Dieu est. Enfin, il y a une ultime libération du voir avant l'entrée dans la Ténèbre – ce qui explique peut-être l'absence de désir de la vision – et une union au sein de la Ténèbre qui se substitue à la transfiguration de Moïse.

2. Le lieu de Dieu

> Ex 24, 10 : καὶ τὰ ὑπὸ πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου καὶ ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῇ καθαριότητι·

2.1. Philon

Pour Philon, le lieu de Dieu est le *Logos* (*Somn.* I, 62, *Confus.* 96, QE II, 37). Philon établit une hiérarchie entre l'Être, le *Logos* (qui est son image) et le monde sensible. Le monde sensible est représenté par la «brique» (πλινθίον) de saphir qui est le ciel sensible ou «firmament», image et ressemblance du ciel intelligible (*QE* II, 37).

2.2. Grégoire de Nysse

Si le lieu, pour Philon d'Alexandrie, est le *Logos*, pour Grégoire de Nysse, c'est à la fois Moïse et le Christ qui ont, tous deux, un rôle de médiateur.

Le «lieu» est d'abord un lieu «frontière» et Jean Daniélou a bien mis en évidence l'importance de la notion de μεθόριος. La localisation du sommet du Sinaï, c'est «la frontière (μεθόριος) de la nature mobile et de la nature immuable». Mais le «lieu», c'est aussi Moïse qui établit une médiation (μεσιτεύει) entre «les deux extrêmes». Or Philon, nous l'avons vu, présentait déjà Moïse comme «médiateur» (μεσίτης) entre Dieu et le peuple juif, et les expressions de «frontière» (μεθόριος) et d'intermédiaire (μέσος)[60] se trouvent appliquées au grand-prêtre, dans son traité sur les *Lois spéciales* :

> La loi, en effet, entend qu'il soit doué d'une nature plus qu'humaine, qu'il soit plus proche de la nature divine (ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας φύσεως) – sur la limite (μεθόριον), à dire vrai, entre elles –, afin que les hommes disposent d'un intercesseur pour se concilier la bienveillance de Dieu (ἵνα διὰ μέσου τινὸς ἄνθρωποι μὲν ἱλασκῶνται θεόν), et Dieu d'un

[60] PHILON, *Vie de Moïse* II, 19, 166.

auxiliaire pour accorder et dispenser aux hommes ses faveurs (*Spec. leg.* I, 116)[61].

La «frontière» (μεθόριος) entre la nature divine et la nature humaine n'est plus seulement le sommet du Sinaï, mais le grand prêtre lui-même qui imite la nature divine par sa «bienfaisance» (εὐποιΐα).

Et cette frontière,, pour Grégoire de Nysse, est mobile comme le prouve l'axiome général : «plus quelqu'un s'est séparé des choses basses et terrestres, plus il s'approche de la réalité qui transcende toute intelligence». Ceci explique qu'il puisse y avoir une progression infinie dans cette ascension infinie. L'âme humaine est non seulement frontière entre le sensible corporel qu'elle informe et le monde intelligible[62], mais susceptible d'un progès infini de la nature humaine finie à la nature divine infinie.

Cependant le vrai médiateur est le Christ qui est le *Rocher* dans la fente duquel Moïse se cache. Le Christ n'est plus dit «frontière», car, dans sa Personne il y a une union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine, ou de la nature immuable et de la nature muable. C'est pourquoi le «paradoxe» de la course stable, du vol suspendu ou du progrès qui demeure n'est possible que parce qu'il est fondé sur le Christ, Roc et non sable qui soutient la course, air qui porte le vol de l'oiseau, lieu où, à chaque moment, l'homme s'élance vers Dieu et rencontre Dieu, Chemin et terme du chemin. Car Grégoire emploie aussi le terme πέρας[63] et pas seulement ἄπειρον pour caractériser la trajectoire de la course.

2.3. Denys

Arrivé au sommet des ascensions divines, «même là, dit Denys, (Moïse) ne *rencontre* pas Dieu lui-même et ce qu'il *contemple* ce n'est pas lui (οὐκ αὐτόν), car il est invisible (ἀθέατος et non ἀθεώρητος, comme chez Grégoire de Nysse), mais *le lieu où il se tient*».

Pour Denys, le *«lieu»* où *«Dieu se tient»* «signifie» les «paradigmes» intelligibles. C'est donc le monde intelligible qui est le socle sur lequel Dieu se tient et qu'il dépasse, séparé de tout par la hauteur de sa transcendance, et à travers lequel il manifeste sa présence. Car Denys

---

[61] PHILON, *De specialibus legibus* I et II, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 24, Introduction, traduction et notes par S. Daniel, Paris 1975, p. 81.

[62] Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* II, 48 : «On voit par là que l'âme pensante peut être considérée comme une sorte d'horizon et de ligne frontière entre l'univers corporel et l'univers incorporel *(horizon et confinium corporeorum et incorporeorum)* : substance incorporelle, elle est pourtant dans un corps». Cf. *Liber de Causis*, § 2.

[63] L'opposition est entre le caractère infini de la nature divine (ἀπεράτωτος ἡ θεία φύσις, *VM*, *Préface* 7), qui donne à la recherche de Dieu un caractère infini (ἄπειρον), et la fin ou le terme (πέρας) du chemin dans le Christ dont la nature divine est infinie et la nature humaine finie.

emploie le terme παρουσία comme Grégoire. Pour l'un, la présence divine est une théophanie, pour le second, le «sentiment» de la présence du Bien-Aimé que la Bien-Aimée du *Cantique* éprouve dans la nuit.

Non seulement la signification du «lieu» est très différente chez Grégoire, qui l'identifie à Moïse ou au Christ, et chez Denys, pour qui le lieu représente les «raisons hypothétiques», mais Denys, à la différence de Grégoire, établit une coupure entre l'arrivée au sommet du Sinaï et l'entrée dans la Ténèbre. Il y a une continuité entre les étapes, chez Grégoire, qui est celle de l'épectase, et une discontinuité chez Denys qui, me semble-t-il, correspond à son rejet de l'infini. Ce sont deux conceptions différentes de la théologie mystique, qui correspondent à deux définitions différentes de l'essence de Dieu ou du Dieu suressentiel. Grégoire, pour reprendre la parole de Péguy sur le christianisme, «a mis de l'infini partout» ; l'essence divine est infinie, selon la Préface de la *Vie de Moïse*, comme le progrès de l'âme, qui est à son image et ressemblance, vers Dieu.

Au contraire, le Dieu de la *Théologie mystique*, comme des *Noms divins*, est au-delà du fini et de l'infini, comme de l'affirmation et de la négation, de l'être et du non-être. En tant que Dieu est au-delà des oppositions logiques et métaphysiques – car ce que nous disons de Lui est «selon l'éminence» (καθ' ὑπεροχήν) –, il y a une rupture bien marquée entre le sommet des connaissances de l'esprit humain sur toutes choses et, d'une manière analogique, sur leur Cause, et l'entrée dans la Ténèbre et l'union à Celui qui est au-delà de tout. La structure de pensée de Grégoire est caractérisée par l' ἄπειρον, celle de Denys par l' ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν. Pour Grégoire, Dieu a une οὐσία et l'infini est attribué à l'essence divine ; pour Denys, Dieu est ὑπερούσιος et le statut des noms divins est différent : ce sont des puissances qui procèdent de sa Bonté.

La coupure, si l'on veut, est entre le suressentiel, inconnu, et les puissances, qui seules sont connaissables. En ce sens, on peut comprendre la coupure qu'établira la tradition orthodoxe et, en particulier, Grégoire Palamas, entre l'essence et les énergies, bien que Denys ne parle pas d'essence et que le terme «énergie» ait remplacé, chez Palamas, celui de «puissance».

Il y a, chez Denys, une coupure entre la θεωρία et l'entrée dans la Ténèbre qu'il n'y a pas chez Grégoire de Nysse. Pour celui-ci, la montagne «escarpée et d'accès vraiment difficile» est la θεολογία (*VM* II, 158) ou la θεογνωσία (*VM* II, 152, citant Ex 20, 21) qui est également un sanctuaire :

> Parvenu sur les hauteurs, ses oreilles ont perçu le son des trompettes ; après quoi il (Moïse) a pénétré dans le sanctuaire caché et invisible de la connaissance de Dieu (θεογνωσίας ἄδυτον) (*VM* II, 167).

Y a-t-il une différence entre la θεογνωσία[64] et la θεωρία ?

La θεωρία a, par opposition à l'ἱστορία, au récit, la signification de «sens»[65] des Écritures ou de l'histoire. Cependant la θεωρία a aussi le sens de contemplation et Grégoire dit que Moïse, après avoir étendu les mains en préfigurant le «mystère de la croix», «seulement alors accède à la contemplation de la nature transcendante» (τότε προσάγεται τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ) (*VM* II, 153). Pour Denys, Moïse ne contemple (θεωρεῖ) que le lieu «où Dieu était» et il y a une rupture entre la θεωρία et l'entrée dans la Ténèbre.

Il y a un autre auteur, dont je n'ai pas parlé jusqu'à maintenant, mais dont la réflexion sur le lieu de Dieu en Ex 24, 10 sera déterminante pour la réflexion sur la θεωρία chez les Pères grecs et syriens, c'est Évagre le Pontique. Je voudrais le mentionner brièvement ainsi que, à sa suite, Isaac le Syrien, pour déployer cette réflexion sur la mystique, ou, pour parler comme Évagre, sur la prière.

2.4. Évagre le Pontique

L'interprétation de ce verset d'Ex 24, 10 sera au cœur de la doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique. Le «lieu de Dieu» est ce que voit l'intellect revêtu de la grâce : il voit son propre état au temps de la prière, pareil au saphir ou à la couleur du ciel[66]. Évagre utilise le texte de la LXX : ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου καὶ ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ, mais au lieu de στερεώματος, il lisait : χρώματος.

L'image de la pureté de l'intellect *«pareille à l'irisation céleste, qui fut appelée "lieu de Dieu" quand elle apparut à l'assemblée des fils d'Israël sur la montagne»* renvoie à la fameuse théophanie d'*Exode 24, 10*, commentée plusieurs fois par Évagre :

> Quand l'intellect, après avoir dépouillé le *vieil homme*, aura revêtu *celui qui provient de la grâce*, alors il verra son état, au moment de la prière,

[64] Sur la θεογνωσία, voir J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 189-190.

[65] J. Daniélou traduit θεωρία par «interprétation», «sens» ou «exégèse». Cf. *VM* II, 180 : «l'*interprétation* que nous avons donnée du tabernacle» (τὴν ἀποδοθεῖσαν ἡμῖν περὶ τῆς σκηνῆς θεωρίαν) ; II, 269 : «au *sens* spirituel» (διὰ τῆς νοητῆς θεωρίας) ; II, 310 : «notre *exégèse* spirituelle» (διὰ τῆς ἐξεταστικῆς θεωρίας). Voir J. DANIÉLOU, *«Théôria», L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse,* Leiden 1970, p. 1-17.

[66] ÉVAGRE, *Des diverses mauvaises pensées* 18 ; cf. I. HAUSHERR, *op. cit.* p. 34 et SC 170, p. 193. Voir aussi ÉVAGRE, *Skemmata* 2 : «Si quelqu'un veut voir l'état de l'intellect, qu'il se prive de toutes les représentations et alors il se verra lui-même pareil au saphir ou à la couleur du ciel ; mais faire cela sans l'impassibilité est chose impossible, car il a besoin de l'assistance de Dieu qui lui insuffle la lumière apparentée (τὸ συγγενὲς φῶς)» ; et *Centuries gnostiques, Suppl.* 2 : «l'état de l'intellect, c'est-à-dire l'état de pure intellectualité, c'est la cime intellectuelle (ὕψος νοητόν), pareille à la couleur du ciel, sur laquelle (cime), au temps de l'oraison, resplendit la lumière de la Sainte Trinité».

> *pareil au saphir ou à la couleur du ciel,* (état) que l'Écriture nomme aussi *lieu de Dieu*, lequel a été vu par les anciens sur le mont Sinaï[67].

La pureté de l'état de l'intellect est semblable à l'irisation céleste au cœur de laquelle brille durant le temps de la prière la lumière de la Sainte Trinité :

> Les impassibles..., à l'heure de la prière, contemplent la propre lumière de leur intellect (τὸ οἰκεῖον φέγγος τοῦ νοῦ) qui les illumine [68].

2.5. Isaac le Syrien[69]

Ce texte d'Évagre a été cité, en syriaque, par Isaac de Ninive dans ses *Discours spirituels,* mais, au IXe siècle, les traducteurs grecs Abramios et Patricios, deux moines de la Laure de Saint-Sabas dans le désert de Judée, remplacèrent, par peur de la condamnation d'Évagre et de l'origénisme, le nom d'Évagre par celui de Grégoire le Théologien.

> Le grand et divin Grégoire l'a dit : «La prière est l'état de l'intellect. Elle s'arrête elle-même quand la lumière de la sainte Trinité la ravit dans l'émerveillement». Vois-tu comment s'arrête la prière, dès qu'elle est émerveillée de comprendre ce qui naît d'elle dans l'intellect, comme je l'ai dit au début de ce texte et dans beaucoup d'autres endroits ? Le même Grégoire dit encore : «L'état de l'intellect, c'est la hauteur des choses intelligibles qui ressemble à *la couleur du ciel* au cœur de laquelle brille durant le temps de la prière la lumière de la Sainte Trinité»[70].

Cette «pureté de l'intellect» ou cet «état de l'intellect» est un état de passivité où l'intellect ne se meut plus selon son vouloir propre, mais est mû par l'Esprit Saint. Dans cette «nudité» ou cette «pureté» de l'intellect, l'Esprit peut «enfanter» une prière qui est «plus haute» que la prière. La Gloire resplendit en lui, comme elle a resplendi sur la montagne du Sinaï devant l'assemblée des fils d'Israël.

D'où la seconde question : — «Et quand est-on digne de toute cette grâce ?» — Réponse : «Il est dit qu'au temps de la prière, quand l'intellect se dépouille du vieil homme et revêt l'homme nouveau, l'homme de la grâce, *il voit alors sa propre pureté pareille à l'irisation*

---

67 ÉVAGRE, *Traité des Pensées,* ch. 18 (PG 79, 1221 B).

68 Cf. ÉVAGRE, *Le Gnostique*, ch. 45, SC 356, Paris 1989, p. 179. Sur la lumière de l'intellect, voir en particulier (*Prière* 73 et 74 et *Skemmata* 25, «l'intellect lumineux» ; également *Pensées* 24, 1228 B. Cette vision, qui est celle de «l'état» par excellence de l'intellect, n'est possible que moyennant l'impassibilité, cf. *Skemmata* 2. Sur ces textes chez Évagre, voir A. GUILLAUMONT, *«La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne», Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* tome L (vol. 1 et 2), Beyrouth, 1984, *(Mélanges Michel Allard s.j. et Paul Nwyia s.j.),* p. 255-262.

69 Cf. Y. DE ANDIA, «Hèsychia et Contemplation chez Isaac le Syrien», *Collectanea Cisterciensia* (1991) 20-48.

70 ISAAC, *32e Discours, Œuvres spirituelles* (= OS), Paris, 1981, p. 202 ; *Homily* 23, *The Ascetical Homelies* (= AH) *of Saint Isaac the Syrian,* Boston, Massachussets, 1984, p. 121.

céleste, qui fut appelée lieu de Dieu quand elle apparut à l'assemblée des fils d'Israël sur la montagne. Il ne faut donc pas, comme je l'ai dit, nommer cette grâce prière spirituelle, mais enfantement de la prière pure telle qu'elle est envoyée par le Saint Esprit. Alors l'intellect se trouve au-delà, et plus haut que la prière. Il a découvert le meilleur et la prière cesse»[71].

Isaac se situe à la suite d'Évagre parce qu'il reprend non seulement l'image de «l'irisation céleste» d'*Exode 24, 10*, mais aussi l'opposition paulienne entre le vieil homme et l'homme nouveau. L'intellect est appelé «l'homme nouveau» ou «l'homme de la grâce», chez Isaac comme chez Évagre. Il s'agit donc d'une «grâce», qu'Isaac nomme «prière pure» et Évagre «vision de l'intellect», car la vision de l'intellect est, en tant que telle, prière : «L'oraison est un état de l'intellect, réalisé seulement sous la lumière de la Sainte Trinité»[72], dit Évagre, ou encore : «L'oraison sans distraction est la plus haute intellection de l'intellect»[73]. En fin de compte, Évagre identifie : 1. l'état de pure intellectualité (κατάστασις νοός), 2. l'état d'oraison (κατάστασις προσευχῆς), 3. et la théologie ou la gnose de la Sainte Trinité[74].

Pour Isaac, *«l'irisation céleste qui fut appelée lieu de Dieu»* est également la «pureté de l'intellect», «l'enfantement de la prière pure telle qu'elle est envoyée par l'Esprit-Saint». C'est un état «plus haut que la prière», et aussi une «ignorance plus haute que la connaissance». Les notations chromatiques sur «l'irisation céleste» ne se trouvent que chez Évagre et ceux qui se réclament de lui, comme Isaac de Ninive. Mais il est intéressant de noter que Évagre interprète le «lieu de Dieu» comme étant l'intellect lui-même.

3. La Ténèbre

> *Ex* 20, 21 : Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός : «et Moïse entra dans la ténèbre où Dieu était».

3.1. Philon

Philon explicite la signification de la Ténèbre par le terme τουτέστιν, «c'est-à-dire». *La «Ténèbre» signifie deux choses :*

1. *l'*οὐσία *divine,* ainsi dans le *De Mutat.* 6 : «Car les Oracles divins disent qu'il *a pénétré dans la nuée obscure* (*Ex* 20, 21), parlant à mots couverts de l'essence invisible et incorporelle» (εἰς γὰρ τὸν γνόφον φασὶν αὐτὸν οἱ θεῖοι χρησμοὶ εἰσελθεῖν (Ex 20, 21) τὴν ἀόρατον καὶ

[71] ISAAC, *32e Discours*, OS, p. 203 ; *Homily* 23, AH, p. 121.
[72] ÉVAGRE, *Centuries, Suppl.* 30.
[73] ÉVAGRE, *Traité de l'Oraison*, ch. 34 a.
[74] I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique,* Paris 1960, p. 53.

ἀσώματον οὐσίαν αἰνιττόμενοι) et dans la *Vie de Moïse* 158 : «C'est-à-dire dans l'essence qui n'admet pas de formes, qui est invisible, incorporelle : l'exemplaire des êtres» (τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν),

2. *et les «notions concernant l'être»,* comme dans le *De Poster. 14 :* «Les notions inaccessibles et sans formes visibles concernant l'être, (τουτέστιν εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας)».

La Ténèbre exprime l'incompréhensibilité de Dieu : «Le bien suprême est de comprendre enfin que Dieu est en soi incompréhensible» (*De Poster.* 14). Cette doctrine de l'incognoscibilité de Dieu, signifiée par la «ténèbre», sera reprise par Clément (*Strom.* II, 2, 6, 1), Origène (*C. Cels.* 6, 17), Grégoire de Nysse (*VM* II, 162-165, *In Cant.* 6) et enfin le Pseudo-Denys l'Aréopagite.

La théologie de la Ténèbre n'aurait pas été possible sans le développement, au IVe siècle, de la théologie apophatique grâce aux Cappadociens face à la crise eunomienne.

3.2. Grégoire de Nysse

Chez Grégoire, la ténèbre désigne trois choses différentes[75] :

1. l'inaccessibilité de la connaissance de la gloire de Dieu ,

2. la gnose des réalités divines inaccessibles sans la révélation – ainsi, Moïse «ayant laissé la foule au bas de la montagne et s'étant élevé en esprit au-dessus des autres, a pénétré dans la ténèbre de la contemplation des choses cachées (εἰς τὸν γνόφον τῆς τῶν ἀποῤῥητῶν θεωρίας) (*Explication de l'Hexaemeron*) [76] –,

3. l'incognoscibilité essentielle de l'essence divine[77]. C'est le sens paulinien du «mystère», d'abord caché, puis révélé. La Ténèbre semble désigner, pour reprendre les mots de J. Maréchal, non pas seulement «l'impuissance relative de nos facultés, mais l'insondable profondeur de l'Essence divine»[78].

Dans le passage cité de la *Vie de Moïse* (376 c-377a), Grégoire, à propos de l'apôtre Jean, emploie l'expression λαμπρὸς γνόφος, en disant que cette «ténèbre lumineuse» est une saisie de Dieu qui transcende toute connaissance déterminée.

---

[75] Cf. C.-H. PUECH, «La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique», in : *En quête de la Gnose,* vol. I : *La Gnose et le temps*, Paris 1978, p. 49.

[76] Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In hexaemeron,* PG 44, 65 C.

[77] Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, Traité *Sur les titres des Psaumes*, PG 44, 457 A ; GNO V, p. 44 : ὁ ἐν τῷ θείῳ γνόφῳ ὀξυωπῶν καὶ βλέπων ἐν αὐτῷ τὸν ἀόρατον.

[78] J. MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des mystiques*, t. 2, Paris-Bruxelles, 1937, p. 111.

Dans les *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Grégoire, commentant le verset Ct 3, 1 : *«Je l'ai cherché sur ma couche et je ne l'ai pas trouvé»* – où la *«couche»* désigne l'union à Dieu –, dit que l'âme adhère à Dieu dans l'amour.

Pour Grégoire de Nysse, comme pour Jean de la Croix, c'est donc par la foi que l'âme saisit Dieu et que Dieu vient habiter dans l'âme. L'expérience de Dieu est celle du «sentiment d'une présence» (αἴσθησις παρουσίας) de Dieu au centre de l'âme, présence qui se manifeste par les grâces dont l'âme est remplie. La παρουσία divine, chez Grégoire de Nysse, est liée à sa doctrine des sens spirituels[79] ; chez Denys, à sa conception des λογοὶ ὑποθετικοί.

Il y a un autre aspect de leur doctrine mystique où Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys l'Aréopagite se rencontrent, c'est l'extase. La mystique de la ténèbre est liée à l'extase qui est une sortie de la connaissance de soi claire et distincte pour entrer dans la ténèbre divine qui échappe à toute connaissance.

Or cette sortie de soi se fait sous la motion de l' ἔρως divin qui attire l'âme en Dieu. Ce sont les expressions de la passion ou de l'ivresse de l'amour qui serviront à caractériser l'extase. Grégoire parle de «sobre ivresse»[80], «sommeil vigilant»[81], «sage folie»[82], «vertige»[83], ou «blessure»[84] d'amour. Ce qu'il faut souligner, c'est que le contexte est toujours biblique.

La Ténèbre est toujours en relation avec Moïse, tandis que l'extase apparaît dans de nombreux textes de la Septante à propos d'autres personnages : Gn 2, 21 (Adam) ; 15, 2 (Abram) ; 27, 33 (Isaac) ; Ps 30 titre et v. 22 (David) ; Ps 67, 28 (Benjamin) ; Ps 115, 2 ; Pr 26, 10 ; Za 12, 4 et 14, 13 (Zacharie) ; Ez 17, 3 ; 26, 16 ; 27, 35 ; et 32, 10 (Ezéchiel) et Da (LXX) 7, 28 ; Da (*Th.*) 10, 7 (Daniel) et Ac 10, 10 (Pierre). Les grandes figures d'extatiques sont Abraham, que Grégoire[85]

[79] J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique,* ch. *La doctrine des sens spirituels*, p. 235-273.

[80] *In Cant., Oratio* V, PG 44, 873 D ; GNO VI, p. 156, l. 18. Cette expression remonte à Philon : cf. H. LEWY, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik,* Giessen, 1929, p. 73-107. L'ivresse souligne l'aspect passif de l'amour, la sobriété, le fait que cette expérience n'est pas infra-rationnelle, mais supra-rationnelle.

[81] *In Cant., Oratio* XI, PG 44, 993 AC ; GNO VI, p. 313, 1.14 ; à propos de Ct 5, 3 : *«Je dors mais mon cœur veille»*.

[82] *In Cant., Oratio* XI, PG 44, 989 D ; GNO VI, p. 309, l. 13.

[83] *In Eccl., Hom.* VII, PG 44, 732 A ; GNO V, p. 414.

[84] *In Cant., Oratio* XII, PG 44, 1037 B-C ; GNO VI, p. 369, l. 11.

[85] Sur l'extase chez Grégoire, voir J. DANIÉLOU, «Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse», in : «La contemplation chez les Orientaux chrétiens», *Dict. de Spir.*, t. 2, 2, Paris 1953, col. 1872-1885.

cite dans le *Contre Eunome*[86], David, dans le *De Virginitate*[87] et le *Cantique des Cantiques*[88], ainsi que Pierre et Paul.

Il y a une même critique du concept dans le *Contre Eunome* que dans la *Vie de Moïse,* au nom de la transcendance de l'essence divine qui est au-delà de toute détermination et une relation semblable entre l'extase et l'expérience du néant de l'homme face à Dieu : David reconnaît que *«Tout homme est menteur»* et Abraham avoue : *«Je suis cendre et poussière».* L'extase n'est pas une exaltation de soi, mais une initiative divine qui élève l'homme humble et provoque son exultation. D'où la parenté entre l'extase et l'ivresse.

Dans la *10e homélie sur le Cantique* : *«Buvez, amis, enivrez-vous, mes bien-aimés»* (Ct 5, 2), Grégoire parle de Paul[89], nouveau Benjamin, d'après le *Psaume* 67, 28 :

> C'est de cette ivresse encore que Paul, nouveau Benjamin, fut enivré lorsque, étant entré en extase (ἐν ἐκστάσει), il s'écria : *"Si nous sommes hors de sens* (ἐξέστημεν), *c'est pour Dieu ; si nous sommes de sens rassis, c'est pour vous"*[90]. C'est vers Dieu, en effet, qu'était son extase (ἔκστασις),

et de Pierre qui, dans le grand discours de la Pentecôte se défend d'être ivre de vin, lui qui est ivre de l'Esprit-Saint. Son ivresse est une «sobre ivresse».

Un autre oxymoron est le «sommeil vigilant», dont Grégoire parle dans le commentaire de Ct 5, 3 : *«Je dors, mais mon cœur veille».*

Grégoire nous fait part, dans les *Homélies sur l'Ecclésiaste*[91] et la *6e homélie sur les Béatitudes*[92], du «vertige» qui s'empare de lui lorsqu'il

---

86 «C'est pourquoi après l'extase (ἔκστασις) qui avait fondu sur lui par suite de ces visions, étant redescendu jusqu'à la faiblesse humaine, il s'écria : *"Je suis cendre et poussière"*, c'est-à-dire muet et incapable d'exprimer ce que j'ai vu. Le récit nous enseigne par là qu'il n'y a pas d'autre moyen de s'approcher de Dieu que la médiation de la foi qui unit l'esprit qui cherche à la nature incompréhensible (ἀκατάληπτον). (*Contre Eunome,* PG 45, L. XII B, 941 AB ; GNO I, L. II, p. 253).

87 «Celui qui l'a vu par quelque grâce divine ne peut que garder sa stupeur (ἔκπληξις) inexplicable dans le secret de sa conscience... C'est cette impossibilité (ἀμηχανία) que me paraît avoir bien exprimée le grand David. En effet, lorsque son intelligence fut surélevée par la Vertu de l'Esprit et qu'étant sorti en quelque façon hors de lui-même (οἷον ἐκβὰς ἑαυτὸν), il vit cette beauté inaccessible (ἀμήχανον) et incompréhensible (ἀπερινόητον) dans une extase (ἔκστασις) béatifiante..., pour exprimer dignement ce qu'il avait vu, il s'écria : *"Tout homme est menteur"*». (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité,* Introduction, traduction et notes par M. Aubineau, SC 119, Paris 1966, p. 375 ; PG 46, 361 AB).

88 «C'est de cette ivresse que fut enivré David le jour où étant sorti de lui-même (ἐκβὰς αὐτὸς ἑαυτοῦ) et étant entré en extase (ἔκστασις), il vit la beauté invisible (ἀθέατον) et prononça la phrase célèbre : *"Tout homme est menteur"*» (*In Cant., Oratio X*, PG 44, 989 D ; GNO VI, p. 309).

89 *In Cant., Oratio X*, PG 44, 989 D ; GNO VI, p. 309.

90 II Co 5, 13.

91 *In Eccl., Hom.,* PG 44, 729 D-732 A ; GNO V, p. 414.

92 *De Beatitudinis, Oratio* VI, PG 44, 1264 C ; GNO VII, 1, ed. J.F. Callahan, Leiden New York 1992, p. 137.

contemple Dieu. Quant à l'ἔρως, il est lié au *Cantique des Cantiques*. L'éros divin n'est pas l'éros platonicien, contrairement à la thèse d'Anders Nygren[93], car l' ἔρως est, d'après la définition que Grégoire en donne, «l'intensité de la charité (ἡ ἐπιτεταμένη ἀγάπη)»[94]. L'éros est une «passion impassible» (πάθος ἀπαθές) (772 a).

3.3. Denys

Je ne veux noter ici que la différence entre la conception de la ténèbre par Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite, car je reprendrai, dans le chapitre suivant, l'analyse de la ténèbre dans la *Théologie mystique*.

Grégoire de Nysse parle de la «lumineuse ténèbre» (selon la traduction de J. Daniélou) ou plutôt de la «brillante ténèbre» (λαμπρὸς γνόφος)[95] (*VM* II, 163). Denys de la «ténèbre surlumineuse» (ὑπέρφωτος γνόφος) (MT 997 AB et 1025 A). Grégoire, selon son habitude, emploie un oxymoron. Denys un superlatif en *hyper*. Ces différences stylistiques traduisent la pensée elle-même. On ne le répètera jamais assez : le style de Denys correspond à sa pensée.

Grégoire s'exprime d'une manière paradoxale : «passion impassible», «mouvement immobile», etc. Et ces paradoxes reposent sur l'ultime paradoxe de la double nature du Christ. Le dépassement de la contradiction entre l'affirmation et la négation, ou entre le fini et l'infini, se fonde sur l'union, dans la personne du Christ, de ce qui est de l'ordre de la nature humaine et de ce qui dépasse la nature humaine, à savoir sa Divinité.

Denys s'exprime d'une manière superlative car il ne se situe pas dans une perspective christologique, mais «théologique». Et lorsqu'il parle d'une manière «théologique», dans la *Théologie mystique*, il ne perd jamais de vue les différentes «théologies»[96] affirmative et négative, la négation qui concerne Dieu n'étant pas «selon la privation» (κατὰ στέρησιν), mais «selon l'éminence» (καθ' ὑπεροχήν).

---

[93] A. NYGREN, *Eros et Agape*, Gütersloh 1937, t. II, IIe Partie, ch. VIII. *Le compromis*, 4. *Grégoire de Nysse*, p. 217-234.

[94] *In Cant., Oratio* XIII, PG 44, 1048 C, GNO VI, p. 383.

[95] D'après Charles MUGLER, dans son *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, Paris 1964, p. 238-240, λαμπρός, est un «adjectif exprimant qu'un objet émet ou réfléchit une vive lumière». Ainsi Homère, en parlant du crépuscule, dit : «Quand la lumière brillante du soleil eut plongé dans la mer» (A 605) ou encore quand la «lumière brillante (λαμπρὸν φάος) du soleil tombe dans l'Océan, traînant derrière elle la nuit noire sur la terre fertile» (θ 485), et Pindare parle des : «lueurs éclatantes (qui) jaillirent de l'éclair» (*Pyth.* IV,198).

[96]. Cf. R. ROQUES, «De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys», *RAM* 30 (1954) 268-274 ; ID., «Note sur la notion de "Theologia" selon le Pseudo-Denys», *Mélanges Marcel Viller, RAM* 25 (1949) 200-212 ; repris dans *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint Victor*, Paris, 1962, ch. IV «Les "théologies" dionysiennes : notions, fonctions et implications», pp. 135 à 150.

C'est pourquoi Henri-Charles Puech, dans son article sur la ténèbre, dit que la Ténèbre ou la Nuée (c'est ainsi qu'il traduit γνόφος) est à la jointure de deux inadéquations :

> En définitive la Nuée n'apparaît et ne se justifie qu'à l'intersection de deux inadéquations : 1° l'inadéquation (par éminence) de l'inconnaissance par rapport aux connaissances ordinaires du νοῦς ; 2° l'inadéquation (mais alors par privation) de cette même inconnaissance eu égard à son but qu'elle est incapable d'atteindre. La lumière relative qui est accordée à l'âme dans l'union apparaît donc comme obscurité et «rayon de ténèbre» à un double titre : 1° en tant que négatrice des γνώσεις ; 2° en tant que déficiente vis-à-vis de la Lumière Absolue. La Nuée représente le passage flottant d'une connaissance symbolique, que dépasse l'ἀγνωσία, à une connaissance décidemment mystique dont l'ἀγνωσία est loin d'épuiser le contenu idéal[97].

La doctrine dionysienne de la ténèbre exprime l'absolue transcendance de Dieu qui est au-delà de la lumière sensible ou intelligible, car il est source de lumière et surabondance de lumière. On pourrait aller jusqu'à dire : la ténèbre dionysienne est la traduction, dans une théologie négative selon l'éminence, de la révélation johannique : *«Dieu est lumière»* (I Jn 1, 5). La ténèbre de Grégoire de Nysse traduit l'incognoscibilité de l'essence divine que Grégoire fonde, dans la *Vie de Moïse,* sur l'affirmation du *Prologue* johannique : *«Personne n'a jamais vu Dieu»* (Jn 1, 14).

Il me semble que la doctrine dionysienne de la ténèbre va plus loin que la doctrine de Grégoire, en tant que Denys n'affirme pas seulement, comme Grégoire, l'impossibilité de voir l'essence divine – ce qui est le véritable «voir» –, mais aussi, d'une manière suréminente, que *«Dieu est lumière»* (I Jn 1, 5). Grégoire cite saint Jean explicitement, Denys non, si ce n'est par le biais de cette reprise de l'argumentation selon laquelle «ne pas voir, c'est voir». Toutefois, dans la lecture chrétienne de la Bible, le livre de l'*Exode* est inséparable du *Prologue* de l'Évangile de saint Jean, car le disciple bien-aimé, est entré, comme Moïse, dans la Ténèbre.

---

[97] H. Ch. PUECH, *art. cit.*, p. 42.

4. Vision

> Ex 25, 8-9 : καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα ἐγω δεικνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς, καὶ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς· οὕτω ποιήσεις.
>
> Tu me feras un sanctuaire et je me ferai voir au milieu de vous. Tu (le) feras pour moi selon tout ce que je te montre sur la montagne, le modèle de la tente et le modèle de tous ses accessoires ; ainsi tu feras.

4.1. Philon

Philon parle, dans la *Vie de Moïse*[98],

> d'une vision spirituelle des idées immatérielles correspondant aux objets matériels à réaliser (σωμάτων ἀσωμάτους ἰδέας τῇ ψυχῇ θεωρῶν), et selon lesquelles il fallait, à partir de l'archétype original, si l'on peut dire (καθάπερ ἀπ'ἀρχετύπου), reproduire les imitations sensibles des modèles conceptuels (καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεικονισθῆναι)»(*VM* II, 74).

Ce qui signifie qu'il y a trois niveaux de la réalité :

1. l'archétype,
2. les idées immatérielles ou les modèles conceptuels
3. et les objets matériels ou les imitations sensibles.

Moïse a donc eu une vision des modèles conceptuels de l'archétype.

4.2. Grégoire de Nysse

Grégoire distingue également la vision du tabernacle inférieur et celle du tabernacle supérieur, mais il donne un sens christologique aux deux tabernacles, l'un est le Verbe, et l'autre, le Verbe fait chair. Le Verbe est dit «tabernacle» en tant que puissance qui contient (περιεκτικός) le tout. C'est alors que Grégoire ajoute :

> Mais il faut que la vision corresponde à ce nom, chacune des choses vues conduisant à la contemplation d'une idée digne de Dieu. Donc, puisque le grand Apôtre dit que le *«voile du tabernacle inférieur est la chair»* du Christ – en raison, je suppose, de ce qu'il est tissé de fils différents, qui représentent les quatre éléments –, lui aussi sans doute eut la vision de ce tabernacle, quand il était entré dans les sanctuaires cachés supercélestes où les mystères du Paradis lui furent révélés par l'Esprit (*VM* II, 178-179).

La distinction du tabernacle inférieur ou terrestre et du tabernacle supérieur ou céleste correspond à celle de la chair du Christ et de sa Divinité ou à celle de l'Église terrestre et de l'Église céleste. Ce sanctuaire supercéleste et caché est celui où Paul fut initié aux mystères du Paradis. Cette relation entre la vision du sanctuaire et le Paradis est ancienne.

---

[98] PHILON, *La Vie de Moïse*, II, p. 225-227.

Le Christ, dit Grégoire, contient le Tout. Qu'est-ce que le Tout ? D'après Jean Daniélou : «Le Tout, ici, c'est comme toujours pour Grégoire, non l'univers visible, mais le plérôme des Anges»[99]. Ce sont eux qui forment le sanctuaire d'en-haut où les «mystères du Paradis» furent enseignés à Paul. Or le Paradis était le lieu où les hommes vivaient en amitié avec les Anges.

L'objet de la θεωρία est le mystère du salut, comme l'οἰκονομία chez saint Paul. Mais ce mystère du salut est conçu dans une perspective du «plérôme des créatures spirituelles» (τὸ τῶν δυνάμεων πλήρωμα, XLIV, 81 C). C'est ce plérôme qui remplace, pour Grégoire, le monde intelligible de Platon. J. Daniélou fait, à propos des deux tabernacles, une comparaison très intéressante avec le Pseudo-Denys et distingue trois contemplations chez Grégoire :

> La θεωρία a donc pour lui deux objets : d'une part le monde angélique, qui est figuré par le tabernacle d'en-haut, et qui correspond au monde intelligible ; de l'autre, le monde ecclésiastique, qui est figuré par le tabernacle d'en-bas. Nous verrons que, dans la *Vie de Moïse*, il nous décrit cette double hiérarchie. Nous sommes tout près ici des deux hiérarchies de Denys, qui succèdent à son Traité des *Noms divins* qui correspond à notre *Théologie symbolique*. Mais il y a une différence essentielle, c'est que, pour Denys, les deux hiérarchies sont conçues comme deux réalités immobiles, au lieu que pour Grégoire elles sont dans un rapport historique. Au début le tabernacle supérieur existait seul. Le tabernacle inférieur est lié au drame de la chute et de la rédemption et doit finalement être restauré dans le tabernacle supérieur, par le retour de l'humanité dans la sphère des Anges. La θεωρία est donc en définitive pour Grégoire la contemplation du mystère dans sa substance intemporelle. Et ici nous nous trouvons très proche de la liturgie qui est, elle aussi, représentation du mystère. La θεωρία liturgique, la θεωρία scripturaire et la θεωρία mystique sont finalement les divers aspects d'une même réalité[100].

Il y a aussi une triple θεωρία dans l'œuvre de Denys : la liturgique, qui correspond à la *Hiérarchie ecclésiastique,* la scripturaire, aux *Noms divins,* et la contemplation paradigmatique de la *Théologie mystique* qui est uniquement la contemplation du lieu de Dieu et non des réalités divines cachées dans la Ténèbre.

---

[99] J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique,* p. 163-164.
[100] J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique,* p. 162-163.

4.3. Denys

Denys n'inclut pas, dans son évocation de l'ascension de Moïse, le verset d'Ex 25, 9 sur le modèle (παράδειγμα). Il n'y a pas du tout de référence au sanctuaire qui symbolise, pour Philon, le Temple de Jérusalem et, pour Grégoire, le Christ lui-même qui est le *«temple qui n'est pas fait de main d'homme»* (He 9, 11). Les paradigmes auxquels Denys fait allusion sont les λόγοι ὑποθετικοί du monde. Il y a donc une substitution du monde au sanctuaire et une suppression de la mission de Moïse auquel Dieu, en Ex 25, 9, demande de construire un sanctuaire.

D'une manière générale, on peut dire qu'il y a, chez Philon, une vision prophétique du Temple, chez Grégoire, une vision eschatologique du Christ comme sanctuaire «non fait de main d'homme» et, chez Denys, une vision intellectuelle des paradigmes : ce que Moïse contemple (θεωρεῖ) c'est le lieu de Dieu, c'est-à-dire les «raisons hypothétiques». Nous reviendrons sur cet emploi du verbe «contempler» dans la *Théologie mystique.*

Il n'y a pas de perspective prophétique ou de perspective eschatologique chez Denys, l'ascension de Moïse est exemplaire de la montée de l'intellect vers l'union à Dieu.

TABLEAUX

I. ÉTAPES LXX *Ex* 19, 9-20 *Ex* 20,16.18		
PHILON D'ALEXANDRIE *Vie de Moïse (VM)*	GRÉGOIRE DE NYSSE *Vie de Moïse (VM)*	PSEUDO-DENYS *Théologie mystique* I, 2
	A) **Ascension** 1. séparation 2. purification 3. illumination 4. ascension 5. entrée dans la ténèbre 6. transfiguration 7. désir de la vision	A) **Ascension** : 1. Moïse se purifie 2. se sépare 3. entend et perçoit 4. se sépare et se hâte 5. ne rencontre pas Dieu, 6. mais contemple le lieu où il se tient, 7. se libère des choses vues et des voyants

II. LIEU LXX *Ex* 24, 10 : καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ἐκεῖ ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραῆλ *Ex* 33, 21 : καὶ εἶπεν Κύριος Ἰδοῦ τόπον παρ' ἐμοί		
PHILON D'ALEXANDRIE	GRÉGOIRE DE NYSSE	PSEUDO-DENYS
– *Qu.Ex. II, 37 :* Le Logos – *Somn. I,62 :* Le Logos – *Conf. 96 :* Le Logos – *Conf. 97 :* la brique de saphir (πλινθίον) = harmonie des astres.	– *In Ps 89* : «Il se tient à la frontière (μεθόριος) de la nature mobile et de la nature immuable et il est médiateur (μεσιτεύει) entre les extrêmes». –*VM* II, 242 : *lieu* = «par l'analogie d'une surface mesurable, il suggère au lecteur une réalité infinie et illimitée (τὸ ἄπειρον τε καὶ ἀόριστον)». // *VM Préface* 7 : «La nature divine est illimitée et infinie (ἀόριστος ἄρα καὶ ἀπεράτωτος ἡ θεία φύσις)».	– *MT* I, 3, 1000 B : «Le *lieu où Il se tient*, ce qui signifie, à mon avis que les choses les plus divines et les plus élevées dans ce qu'on voit et conçoit sont des sortes de *"raisons hypothétiques"* (λόγοι ὑποθέτικοι) de ce qui est au-dessous de Celui qui dépasse tout» – *DN* VII, 3, 869 D : «C'est à partir de l'ordre de tous les étants, en tant que celui-ci est issu de lui et possède des images et des similitudes (Gn 1, 26) de ses *paradigmes divins* (θείων παραδειγμάτων), que nous nous élèverons».

III. TÉNÈBRE LXX *Ex* 20,21 : Μωυσῆς δὲ εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ Θεός		
PHILON D'ALEXAND.	GRÉGOIRE DE NYSSE	PSEUDO-DENYS
1. L' οὐσία divine –*VM I, 158 :* «Il est dit qu'il *entra dans la ténèbre où était Dieu* (Ex 20, 21), c'est-à-dire dans l'essence qui n'a pas de formes qui est invisible et incorporelle : l'exemplaire des êtres (ἀειδῆ καὶ ἀόρατος καὶ ἀσωματος τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν). Il apprenait ce qui échappe à la vision d'une nature mortelle». – *De mutat. 7 :* Moïse *a pénétré dans la nuée obscure* (Ex 20, 21), parlant à mots couverts de l'essence invisible et incorporelle (γνόφον τὴν ἀόρατον καὶ ἀσώματον οὐσίαν αἰνιττόμενοι)». – *De mutat. 11*: «*Je suis l'Étant* (Ex 3, 14), ce qui équivaut à : ma nature est d'être non dite (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι)». *2. Les notions* – *De Poster 14 :* «La ténèbre, c'est-à-dire les notions concernant l'être, notions sans voie d'accès et sans formes visibles (τουτέστιν εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας)».	C) Entrée dans la **Ténèbre** – *In Ps 89 :* «Fixant les yeux dans la ténèbre divine, il contemple en elle l'Invisible (ἀόρατος).» – *VM II, 169 :* «Ce *lieu* est nommé *ténèbre*, ce qui signifie l'incognoscibilité et l'invisibilité (τὸ ἄγνωστόν τε καὶ ἀθεώρητον).» *Explication sur l'Hexaemeron*: (PG 44, 65C) «Moïse a pénétré dans la ténèbre de la contemplation des choses cachées (εἰς τὸν γνόφον τῆς τῶν ἀπορρήτων θεωρίας)». – *In Cant., Hom. 6,* 892 : «contemplation des invisibles (θεωρία τῶν ἀοράτων)». (Ex 20, 21 et Ps 17,12) – *In Cant., Hom. 11, 1001:* «Là il ne reste plus à la contemplation de l'âme que ce qui est invisible et insaisissable (ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον) à l'intelligence : c'est là que Dieu demeure, selon ce que dit l'Écriture au sujet du Législateur: "*Moïse entra dans la ténèbre où était Dieu*"(Ex 20, 21)».	C) Entrée dans la **Ténèbre** 1. «Il pénètre (Ex 20, 21) et 2. il se trouve – appartenant et uni (ὤν καὶ ἑνούμενος) – et connaissant ». La Ténèbre «selon laquelle il fait taire (ἀπομύει)... et par la suspension de tout (τῇ ἀνενεργησίᾳ), il est uni (ἑνούμενος) à Celui qui dépasse tout.» (MT 1001 A). **La Ténèbre (γνόφος)** est «la Ténèbre plus que lumineuse du silence», – «la Ténèbre où se trouve réellement Celui qui est au-delà de tout», – «la Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance», – «la Ténèbre plus que lumineuse», – «la Ténèbre suressentielle», – «la Ténèbre qui est au-dessus de l'intellect». **Ténèbre (σκότος)** : – «le rayon suressentiel de la Ténèbre divine», – (la Cause) n'est «ni obscurité, ni lumière».

IV. VISION LXX *Ex* 25, 9 : καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα ἐγω δεικνύω ἐν τῷ ὅρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς, καὶ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς.		
PHILON D'ALEXANDRIE	GRÉGOIRE DE NYSSE	PSEUDO-DENYS
1. – VM I, 158 : Moïse «se tint comme un modèle pour qui veut l'imiter (παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι). – *VM* II, 71 : «Il fut initié aux mystères (ἐμυσταγωγεῖτο)». – *VM* II, 74 : Moïse «eut une vision spirituelle des idées immatérielles correspondant aux objets matériels à réaliser, selon lesquelles il fallait reproduire les imitations sensibles à partir de l'archétype original, si l'on peut dire, et des modèles conceptuels (πρὸς ἃς ἔδει καθάπερ ἀπ'ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεικονισθῆναι)». *2. – De mutat. § 6* : Moïse = «L'homme qui contemple la nature sans formes visibles et qui voit Dieu (θεάτης καὶ θεόπτης)». *3.– Qu.Ex.II, 28*: Le «ravissement du plus parfait intellect prophétique».	–*VM* II, 170 : Le «*"tabernacle non fait de main d'homme"* (He 9, 1) qui est présenté à Moïse sur la montagne et qu'il reçoit l'ordre de contempler comme un archétype». – *VM* II, 178 : «Paul eut la vision du tabernacle quand il était entré dans les sanctuaires cachés super-célestes (ἐν τοῖς ὑπερ-ουρανίοις ἀδύτοις)». – *VM* II, 220 : Moïse verra le *dos* de Dieu. – *VM* II, 222 : «Dieu est incorruptible et incorporel (ἄφθαρτος καὶ ἀσώματος». – *Explication sur l'Hexaemeron :* «Il a connu l'ordre de la création» (65 C).	- *MT* I, 3, 1001 A : «Uni, selon un mode supérieur (κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος), à Celui qui est complètement inconnaissable». *DN* VII, 3, 872 C : «La connaissance la plus divine de Dieu, c'est celle qui est obtenue grâce à l'inconnaissance, dans une union au-dessus de l'intellect (κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν)»

CHAPITRE XV

L'APOPHASE ET LE SILENCE

L'ascension de Moïse, modèle de toute ascension mystique, illustre le mouvement anagogique de l'esprit vers l'union à Dieu, l'«Au-delà de tout», qu'expose le traité *Sur la Théologie Mystique,* «de Denys l'Aréopagite à Timothée, prêtre comme lui». Ce mouvement anagogique est à la fois un abandon «des rencontres et des activités intellectuelles» – et par conséquent, «de tout le sensible et de tout l'intelligible, de tout ce qui n'est pas et de tout ce qui est» –, et une élévation de l'intellect «autant qu'il est possible, dans l'inconnaissance, vers l'union avec Celui qui est au-delà de toute essence et connaissance, grâce à une extase purement déliée et détachée de tout et de (soi)-même»[1]. (MT 997 B).

Reprenons le texte de la *Théologie Mystique* pour analyser cette ascension du νοῦς (dont Moïse est le modèle), de la connaissance vers l'union dans l'inconnaissance avec «Celui qui est au-delà de toute essence et connaissance».

Cette ascension mystique est la voie apophatique que Denys nomme, au chapitre XIII des *Noms divins,* «la voie ascendante des négations». Celle-ci «fait sortir l'âme des pensées qui lui sont connaturelles, la fait passer à travers toutes les intellections divines, desquelles est séparé Celui qui surpasse tout nom, raison et science, et l'unit, au terme de tout, avec Lui, autant qu'il nous est possible de nous unir à Celui-ci» (DN 981 B).

La voie apophatique est l'axe du traité de la *Théologie mystique,* où Denys définira la théologie affirmative et la théologie négative comme les deux grands mouvements de procession de tout à partir de Dieu et de conversion de l'esprit à travers tout (MT III), le sensible (MT IV) et l'intelligible (MT V), vers l'Au-delà de tout.

C'est donc toute une conception de la négation, ἀπόφασις ou ἀφαίρεσις, que Denys expose à propos de cette élévation de l'esprit vers Dieu, l'*ascensio mentis.* Celle-ci prend appui sur l'affirmation du sensible et de l'intelligible, des symboles et des noms, pour s'élever de négations en négations et entrer dans la Ténèbre qui est au-delà de toute négation.

La *Théologie mystique* nous offre, dans cette montée apophatique et cette entrée dans la Ténèbre divine par l'ultime dépassement de soi dans

---

[1] Voir Introduction, p. 4.

l'extase, une simple épure de l'*elevatio mentis ad Deum* et de l'*unio mystica.* Rien d'autre. C'est cette voie apophatique et la conception dionysienne de la négation que je veux ici présenter.

A. L'AFFIRMATION ET LA NÉGATION[2]

1. L'erreur et l'idolâtrie des profanes

> Prends garde qu'aucun des non-initiés[3] n'entende ces choses – je veux parler de ceux qui sont retenus dans les étants –, n'imaginant pas que rien puisse être suressentiellement au-dessus des étants, mais croyant connaître par leur propre savoir *"Celui qui a fait de la ténèbre sa retraite"* [4]. Si donc les mystagogies divines[5] les dépassent, que pourrait-on dire de ceux, encore moins initiés, qui caractérisent la Cause suréminente de tout d'après les derniers des étants et affirment qu'elle n'est en rien supérieure aux idoles aux multiples visages qu'ils façonnent, alors qu'il aurait été nécessaire à la fois de poser et d'affirmer d'elle, en tant que Cause de toutes les choses, toutes les affirmations au sujet des étants et, plus proprement encore, de les nier toutes, en tant qu'elle est supérieure à tout, sans aller croire que les négations contredisent les affirmations, mais (en croyant) que, plus excellemment, elle est au-dessus des privations, elle qui est au-dessus de toute négation aussi bien qu'affirmation (MT I, 2, 1000 B).

Denys oppose les «initiés», c'est-à-dire ceux qui ont reçu l'initiation à la vraie connaissance divine, aux «non-initiés» (ἀμύητοι), qui sont emprisonnés dans la sphère des étants et n'imaginent pas que quelque chose soit «suressentiellement au-dessus des étants», et les «encore moins

---

[2] *Études par ordre chronologique* : V. LOSSKY, «La théologie négative dans la doctrine de Pseudo-Denys l'Aréopagite», *Archives d'hist. litt. et doctr. du Moyen Age* (AHLDMA) V (1930) 204-221 ; A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* vol. IV. *Le Dieu inconnu et la Gnose,* Paris 1954, ch. 4, § 6 : La voie de négation ; J. W. DOUGLASS, «The Negative Theology of Dionysius the Areopagite», *Downside Review* 81 (1963) 115-124 ; P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris 1981, ch. 8, p. 185-193 : «Apophatisme et théologie négative» ; É. DES PLACES, «La théologie négative du Pseudo-Denys. Ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age», *Studia Patristica* 17, Oxford 1982 ; C. GUÉRARD, «La Théologie négative dans l'apophatisme grec», *RSPT* 68 (1984) 183-200 ; M. CORBIN, «Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys», *RSPT* 69 (1985) 41-76 ; S. LILLA, «La Teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino», (Prima parte), *Helikon* XXII-XXVII (1982-1987) 211-279 ; (Prima parte : continuazione), *Helikon* XXVIII (1988) 203-279 ; H.D. SAFFREY, «Connaissance et inconnaissance de Dieu : Porphyre et la Théosophie de Tübingen», *Gonimos,* Buffalo N.Y., 1988, repris dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin,* Paris 1990, 11-20. Voir IIe Partie, c. I, p. 203, n. 8.

[3] ἀμύητος : Denys rappelle la nécessité de la discipline de l'arcane par rapport aux non-initiés surtout dans la *Hiérarchie écclésiastique* (EH 372 A, 432 D,433 B, 436 B, 557 C) et au début des *Noms divins* (DN 597 C). ἄμυστος employé six lignes plus loin est un hapax dans le CD.

[4] Ps 17, 12.

[5] αἱ μυσταγωγίαι : EH 372 A, MT 1000 A et EP 9, 1105 B.

initiés» (ἄμυστοι) qui caractérisent la Cause de tout à partir des derniers des étants. Les premiers «croient connaître par leur propre savoir» sans avoir été initiés par les «mystagogies divines». Les seconds sont des idolâtres qui «façonnent» des «idoles aux multiples visages».

L'idolâtrie des «profanes» consiste à «imaginer» que rien ne peut être suressentiellement au dessus des étants et à «caractériser» la Cause à partir des étants. C'est bien une critique de la connaissance imaginaire de Dieu que Denys commence par faire, en opposant la γνῶσις des profanes aux mystagogies divines (αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι). Cette soi-disant gnose est une idolâtrie et Denys dénonce l'idolâtrie des profanes avant d'exposer les mystagogies divines.

La critique de l'idolâtrie de la représentation de la Cause à partir du domaine ontique a été très bien exposée par J.-L. Marion dans son livre *L'Idole et la distance*[6]. Denys se place dans le dépassement des étants par le Suressentiel, mais Marion interprète ce dépassement des étants dans le cadre du dépassement de l'ontologie par la pensée du sacré chez Heidegger. Et c'est bien d'une opposition du monde sacré et du monde profane qu'il s'agit.

Cette opposition du sacré et du profane correspond, chez Denys, à l'opposition entre le Suressentiel et sa négation par ceux qui imaginent que rien ne peut être au-delà de l'être[7]. Denys «caractérise» les «profanes» comme «retenus» ou «emprisonnés dans les étants» et, par là, comme se situant dans le monde de l'imaginaire, de la φαντασία. Leur première erreur est d'affirmer (φασί) que la Cause n'est pas supérieure (ὑπερέχειν) aux idoles aux multiples visages qu'ils façonnent. Ce verbe «façonner» (πλάττω) indique le caractère idolâtrique de leur représentation.

2. La réponse de Denys

La réponse de Denys à l'objection des profanes est de dire qu'il faut à la fois :

– «poser et affirmer d'elle toutes les affirmations au sujet des étants (Δέον ἐπ'αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις),

en tant que Cause de tout (ὡς πάντων αἰτίᾳ),

– et plus proprement encore les nier toutes

(καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν),

en tant que (la Cause) est supérieure à tout (ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ)» (MT 1000 B).

[6] J.-L. MARION, *L'Idole et la distance,* Paris 1968.
[7] Cf. MT 1000 A 6.

2.1. Affirmer et nier : trois voies ?

Denys ne distingue pas trois voies, mais deux méthodes théologiques. Il n'y a que deux formes verbales :«affirmer» (καταφάσκειν) et «nier» (ἀποφάσκειν), et la proposition : «en tant qu'elle est supérieure à tout» ne fait qu'expliciter l'adverbe «proprement».

Le premier moment ou la première voie est la voie affirmative ou cataphatique. Il y a une *double position* dans cette voie affirmative ou positive : *les positions* des étants sont *posées* par celui qui parle. Le verbe (τιθέναι), poser, est l'acte du jugement affirmatif, tandis que le substantif θέσις, la position, caractérise la chose en tant qu'affirmée : θέσις τῶν ὄντων. Le second moment est le moment négatif ou la voie négative. L'action de «nier» (ἀποφάσκειν), ou l'acte du jugement négatif, porte encore sur les positions (θέσεις). Il faut, dit Denys, «*les nier toutes*» (πάσας αὐτάς). Et cet acte de nier est dit convenir plus proprement à la Cause «en tant qu'elle est supérieure à tout».

Il ne s'agit pas d'une troisième voie, la voie d'éminence, distincte des deux autres, mais d'une affirmation de la supériorité de la voie négative sur la voie affirmative ou, pour parler comme Denys, de la théologie négative sur la théologie affirmative. La négation convient plus proprement (κυριώτερον) à la Cause en tant qu'elle est au-dessus de l'être (ὑπερούσῃ). L'excellence ou l'éminence n'est pas celle d'une voie, mais celle de la Cause elle-même.

2.2. La Cause de tout et la Cause supérieure à tout

Les deux théologies affirmative et négative sont donc mises en relation avec deux définitions de la Cause :

a) la théologie affirmative avec la Cause de tout : «*il aurait été nécessaire à la fois de poser et d'affirmer d'elle, en tant que Cause de toutes les choses* (ὡς πάντων αἰτίᾳ), *toutes les affirmations au sujet des étants*».

b) et la théologie négative avec la Cause supérieure à tout : «*et plus proprement encore de les nier toutes, en tant qu'elle est supérieure à tout*» (ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ) (MT 1000 B).

Le fait de nier (ἀποφάσκειν) les positions des étants est mis en relation avec le fait que la Cause est suressentielle (ὑπερούσιος), c'est-à-dire avec son caractère transcendant. Ainsi les positions des étants sont affirmées de la Cause en tant qu'elle est la «Cause de tout», tandis que ces mêmes positions sont plus proprement niées dans leur attribution à la Cause «en tant que celle-ci est supérieure à tout».

L'erreur des «*moins initiés*» est de croire (οἴεσθαι) que les «négations contredisent les affirmations». L'erreur des «*non-initiés*» était d'en rester à *l'imagination*, celle des «*moins initiés*» est de se

contenter de *l'opinion*. L'imagination portait sur les «derniers des étants», l'opinion, sur la contradiction des négations (ἀποφάσεις) et des affirmations (καταφάσεις).

2.3. L'erreur et la négation de l'erreur

Or pour sortir de cette fausse opinion, Denys propose

a) de nier l'erreur qui pose la contradiction entre négations et affirmations :

– *«ne pas croire* (καὶ μὴ οἰέσθαι)

– *que les négations sont opposées les affirmations»* (τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν),

b) et de poser la Cause qui est au-dessus de toute négation et position :

– *«mais bien plutôt [de croire]* (ἀλλὰ πολὺ πρότερον)

– *qu'elle est au-dessus des privations* (αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι)

– *elle qui est au-dessus de toute négation et position* (τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν)» (MT 1000 B).

Cette position est la position d'un double dépassement de la privation et de l'opposition «négation-position».

B. LE STATUT DE LA NÉGATION

1. Définition de la négation

Ce qui est en question ici, c'est le statut de la négation dans le cas d'une Cause transcendante. La négation est définie de trois points de vue :

1.1. La non-contradiction des affirmations et des négations

La négation n'est pas contradictoire à l'affirmation. Ceci serait vrai si l'on restait dans le domaine des étants, mais non s'il s'agit de la Cause transcendante.

1.2. Le dépassement de toute privation (ὑπὲρ τὰς στερήσεις)

La négation, en tant qu'elle nie la position d'une chose attribuée à la Cause transcendante, ne dit pas que celle-ci est privée de cet attribut, mais qu'elle est encore au-delà. La négation ne doit pas être comprise selon la privation (κατὰ στέρησιν), mais, comme dans le cas de la Ténèbre, selon la transcendance ou l'éminence (καθ' ὑπεροχήν). Comme nous l'avons vu, la Ténèbre est encore une métaphore négative de la transcendance de la lumière inaccessible.

Dire que la négation (ἀφαίρεσις) n'est pas une privation (στέρησις), c'est d'abord affirmer qu'il n'y a pas de privation dans la Cause : qui «est au-dessus des privations» –, et, par là, affirmer une certaine positivité de la négation par transcendance (ὑπεροχικὴ ἀφαίρεσις) dans le

redoublement de la négation. Cette idée sera développée plus tard par les médiévaux, comme saint Thomas, pour qui la négation, quand il s'agit de Dieu, est une négation de la privation elle-même.

1.3. L'au-delà de toute négation et de toute position (ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν)

Le dépassement de la privation se redouble d'un dépassement de la négation et de la position. Cette fois-ci Denys emploie le terme ἀφαίρεσις[8] et non ἀπόφασις dans l'opposition ἀφαίρεσις-θέσις.

L' ἀφαίρεσις est une négation transcendante (ὑπεροχικὴ ἀφαίρεσις) qui dépasse l'ἀπόφασις, négation qui s'oppose, sur le même plan, à l'affirmation, κατάφασις. Lorsqu'il oppose ici ἀφαίρεσις à θέσις, Denys indique que la négation suréminente dépasse le plan de l'affirmation et de la simple négation. C'est pourquoi il n'y a pas de troisième voie chez Denys, car la négation est déjà dépassement de la position ou de l'affirmation, d'une manière suréminente. C'est bien ce terme qui est le terme-clé de la doctrine apophatique de Denys. On pourrait aussi traduire ἀφαίρεσις par *Aufhebung,* enlèvement et élévation, qui indique ce double mouvement de suppression et de dépassement.

D'autre part, ce terme ἀφαίρεσις correspond à une nouvelle nomination de la Cause. De même que, tout à l'heure, Denys mettait en parallèle la théologie affirmative et la théologie négative avec deux définitions de la Cause supérieure à tout, de même, ici, la négation de la contradiction entre la négation et l'affirmation, quand il s'agit de la théologie négative, est mise en relation avec un double dépassement de la Cause qui est dite

– *«au-dessus des privations* et

– *au-dessus de toute négation aussi bien qu'affirmation».*

Le dépassement de la privation fondait la négation par transcendance de la Cause, mais le dépassement de la position et de la négation fonde la

---

[8] Le terme ἀφαίρεσις (cf. DN 593 C, 640 B, 641 A2,697 A, 704 B, 872 A ; MT 1000 B, 1025 AB2, 1033 C2,1048 B3) indique le mouvement d'écarter *(remotio),* de retrancher ou d'enlever quelque chose (PLATON, *Critias* 46 c). Il est opposé à πρόσθεσις, action de poser (PLUTARQUE, *Lycurgue* 13). C'est un terme de mathématiques – Aristote oppose l' ἀφαίρεσις à la πρόσθεσις, dans *Metaphysique* A2, 982, a 28, comme la «soustraction» à l'«addition» –, et aussi un terme de logique : ἐξ ἀφαιρέσεως signifie «par abstraction» dans les *Seconds Analytiques* (I, 18, 7) d'Aristote, et c'est ce sens qui a été repris par beaucoup de traductions latines qui traduisent ἀφαίρεσις par *abstractio.* Ici, ἀφαίρεσις s'oppose à θέσις comme la négation à l'affirmation, mais il se distingue aussi de l'ἀπόφασις qui signifie également négation. L'ἀφαίρεσις est une négation transcendante (ὑπεροχικὴ ἀφαίρεσις en DN 640 B), à la différence de l' ἀπόφασις, qui s'oppose, sur le même plan, à l'affirmation, κατάφασις. Dans certains passages, le terme ἀφαίρεσις a à la fois le sens concret de «retranchement»ou «suppression» *(ablatio)* et le sens abstrait de négation *(negatio).* Thomas d'Aquin a noté les deux sens concret et abstrait d'ἀφαίρεσις qu'il traduit, plutôt au début de sa vie, par *remotio* et, ensuite, par *negatio.* J. Vanneste propose de traduire par *«négation abstractive»* (cf. J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu,* p. 65-70).

transcendance pure de la Cause par rapport à l'une et à l'autre. La négation n'est donc pas ultime. Elle est *relative* à la position. Tandis que la transcendance de la Cause est *au-delà* de la négation et de la position. *La négation en effet n'est pas contradictoire de la position*, on ne reste pas sur le plan des étants, car ce qui est visé c'est la Cause en tant que Cause des étants. *Mais elle est relative à la position des étants.* Elle n'est jamais négation de la Cause elle-même qui n'est *ni* affirmée *ni* niée en tant que telle. La position et la négation portent sur les ὄντα, mais non sur l'αἰτία en tant que telle de ces étants. Quant à la Cause, elle est au-delà de toute affirmation et de toute négation qui sont toutes deux relatives aux choses ou aux effets de cette Cause.

2. La double limite de la négation

On ne peut pas dire comme Michel Corbin[9] qu'il y a trois termes, car le troisième moment, l'au-delà de toute négation et de toute position, ne concerne plus la négation mais la Cause. Il faut plutôt dire que la théologie négative est définie par rapport à ce double dépassement de la Cause qui marque sa double limite inférieure et supérieure.

2.1. La négation de la privation

D'une part, la théologie négative n'est pas une négation selon la privation, mais selon la transcendance ; d'autre part, la théologie négative elle-même est dépassée par la Cause qui est au-delà de la négation et de la position.

Il ne peut y avoir une idolâtrie de la voie négative qui serait symétrique à l'idolâtrie de la position des étants. C'est bien le sens du chapitre V : –*«nous n'affirmons rien et ne nions rien* (οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν),

– *car la Cause unique est au-delà de toute affirmation* (ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία)

– *et la transcendance au-delà de toute négation»* (καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων) (MT V, 1048 B).

Il y a un redoublement de la négation et de la transcendance :

– négation du fait d'affirmer quelque chose

– négation du fait de nier quelque chose.

On passe du *«ni...ni...»* au *«rien»*.

2.2. L'au-delà de la négation

Que signifie ce «rien» ? c'est là l'ultime interrogation de la théologie négative dans son dépassement même. Ce rien est l'envers de l'au-delà.

[9] M. CORBIN, «Négation et transcendance», p. 57.

C'est la même chose de dire : «la Cause est *au-delà* de la négation et de la position» ou de dire «nous n'affirmons *rien* et ne nions *rien*». Le «rien» signifie que nous ne pouvons pas affirmer ou nier la Cause transcendante comme si elle était un «quelque chose», et parler de Celle qui est supérieure à l'être (ὑπερούσιος) comme d'un étant (ὄν). Le caractère *absolu* de l'affirmation finale de la théologie négative de Denys – *«nous n'affirmons ou ne nions rien» – pose* la transcendance absolue de la Cause qui est ὑπερούσιος, sans annuler la théologie négative.

Dans sa critique de Maïmonide, Thomas d'Aquin[10] montrera que l'apophatisme radical ruine la possibilité même d'un langage sur Dieu. Certes Dieu reste inconnu dans son essence, en tant qu'il est suressentiel, mais il ne peut être totalement inconnu. Il y a deux excès l'idole et la distance : l'idolâtrie réduit Dieu à la représentation d'un quelque chose, d'un ceci ou d'un cela. La distance, si elle est comprise comme un apophatisme radical, ruine la théologie négative elle-même en tant que possibilité d'un discours sur Dieu.

La dénonciation de l'idolâtrie est la dénonciation d'une pensée – ou plutôt d'une imagination – qui se veut maîtresse du discours sur Dieu. Mais il y a un autre danger que les dénonciateurs de l'idolâtrie ont moins vu, c'est la destruction du langage lui-même. La théologie négative en tant qu'elle est encore une *«théo-logie»* évite les deux écueils de la réduction de Dieu à une représentation idolâtrique et de la ruine de la possibilité d'un discours sur Dieu.

C. NÉGATION ET TÉNÈBRE

1. La négation comme célébration de la Ténèbre

Au chapitre I, Denys recommandait à Timothée d'élever son esprit vers le «rayon de ténèbre» et le mettait en garde contre ceux qui croyaient connaître par leur propre savoir «C*elui qui a fait de la Ténèbre sa retraite*». Au chapitre II, Denys reprend l'idée de pénétrer dans la Ténèbre lumineuse, mais cette fois-ci sous la forme de souhait :

> Nous souhaitons nous aussi pénétrer dans cette Ténèbre plus que lumineuse et, grâce à l'absence de vision et de connaissance, voir et connaître Celui qui dépasse la vision et la connaissance par le fait même de ne voir ni ne connaître – car cela est réellement voir et connaître – et

[10] Cf. A. OSORIO-OSORIO, «Maïmonides : El lenguaje de la teología negativa sobre el conocimiento de Dios», *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Miscell. Mediaev.* 13, 2, Berlin-New York 1981, 912-920 ; A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire,* Paris 1988, p. 131 : § 3 : Théologie négative et analogie.

> célébrer suressentiellement le Suressentiel par la négation de tous les étants (MT II, 1025 A-B).

Le voir (ἰδεῖν) et le connaître (γνῶναι) sont ici définis comme «absence de vision» (ἀβλεψία) et «inconnaissance» (ἀγνωσία), mais celles-ci ne doivent pas être comprises «selon la privation», mais «selon la transcendance». C'est pourquoi, dans la *Théologie mystique* comme dans le chapitre VII des *Noms divins,* cette ἀγνωσία est la véritable γνῶσις de Dieu. Il y a deux sens du terme «connaissance» : soit la «connaissance des étants» (γνῶσις τῶν ὄντων), soit la «connaissance divine» (θεία γνῶσις) qui est une inconnaissance (ἀγνωσία).

Il faut, dit Denys, célébrer suressentiellement le Suressentiel par la négation de tous les étants (καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως *ὑμνῆσαι* διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως). La négation des étants est une célébration de Ce qui est au-dessus des étants. En ce sens, la *Théologie mystique,* comme les *Noms divins,* est une hymnologie de la Cause transcendante. Et comment se fait cette célébration ? Par la suppression du «superflu» (τὰ ἐπιπροσθοῦντα) – à savoir les étants – qui cache le Suressentiel et par le dévoilement de sa Beauté que les étants dissimulaient. Toute la réalité ontique est ici un voile de la réalité suressentielle.

C'est ici que Denys prend l'exemple de la statue dont le sculpteur ne fait que dégager la forme en ôtant les blocs de marbre qui la cachent.

2. La négation comme dévoilement de la Ténèbre

> Ainsi ceux qui réalisent une statue préformée enlèvent tout le superflu qui fait obstacle à la pure vision de (la forme) cachée et manifestent, par cette seule suppression[11], la Beauté en soi et par soi qui y était dissimulée.
>
> Mais il faut, je pense, célébrer les négations d'une manière contraire aux positions. Celles-ci, en effet, nous les posions en commençant par les toutes premières et en descendant, à travers les intermédiaires, jusqu'aux dernières ; ici au contraire, en remontant des dernières à celles qui sont absolument premières, nous supprimons tout, afin de connaître sans aucun voile cette inconnaissance qui est voilée par toutes les choses connaissables dans tous les étants et de voir cette Ténèbre suressentielle que dissimule toute la lumière qui est dans les étants (MT II, 1025 B).

L'image du sculpteur est celle des *Ennéades,* mais pour Plotin ce qu'il faut sculpter, c'est sa propre statue :

> Reviens en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle : il enlève une partie (τὸ μὲν ἀφαιρεῖ), il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage

[11] Denys passe du sens concret d'ἀφαίρεσις, suppression ou d'«enlèvement du superflu» qui fait obstacle à la vision de la forme, au sens abstrait de négation contraire aux positions.

> de belles lignes dans le marbre (ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον) ; comme lui, enlève le superflu (οὕτω καὶ σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττά), redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste (*Enn.* I 6 [1] 9, 7-14)[12].

Pour Plotin, c'est par l'exercice des vertus que le philosophe sculpte son âme en dégageant la beauté qui est sienne, tandis que, pour Denys, c'est la Beauté divine qu'il fait apparaître. Dans les deux cas, il s'agit de dégager ou de libérer une beauté intérieure. Mais Denys ajoute que la statue est «préformée». Le terme αὐτοφυής, «qui naît de soi» ou «se forme de soi-même», indique que la forme n'est pas faite par le sculpteur qui se contente de la montrer. De même la théologie négative, en supprimant le bloc des étants, fait apparaître la Ténèbre suressentielle. Denys établit ici une analogie entre le sculpteur et la théologie négative : de même que le sculpteur enlève le marbre pour faire apparaître la forme cachée, de même il faut «enlever», «supprimer» ou «nier» toutes les connaissances des étants pour «connaître» l'Inconnu dans l'inconnaissance et «voir» la Ténèbre qui dissimule la lumière qui est dans les étants.

Quant au terme ἄγαλμα[13], il ne renvoie pas seulement à l'image plotinienne de la statue, mais aussi aux statues appelées Hermès qui, à l'extérieur, apparaissent sans valeur, mais, à l'intérieur, contiennent les beautés des dieux. C'est «le Scholiaste», Jean de Scythopolis[14], qui a fait ce rapprochement dans une scholie au passage des *Noms divins* où Denys parle des «effigies (ἀγάλματα) des noms divins» (DN 909 B). Cette opposition entre la rudesse extérieure et la beauté intérieure trouve son origine dans le *Banquet* de Platon où Alcibiade compare Socrate à un silène[15].

---

[12] PLOTIN, *Ennéades* I, *CUF*, Paris 1954, Trad. d'É. Bréhier, p. 105. Cf. P. HADOT, *Simplicité du regard,* Paris 1989, pp. 17ss.

[13] ἄγαλμα : CH 145A, 165A ; EH 428D, 473B, 476A ; DN 909B ; MT 1025B ; EP IX,1108A. Cf. H. KOCH, *Pseudo-Dionysius*, p. 217.

[14] «*C'est avec une parfaite sagesse* qu'il parle de statues qui sont des noms divins car il étend cette notion qu'il emprunte aux Grecs en l'appliquant à la vérité. Les Grecs, en réalité, font des objets ressemblant à des statues sans pieds, ni mains, qu'ils appellent Hermès. Ils les font creuses avec une porte dans les armoires. A l'intérieur de ces statues, ils placent des statues de dieux qu'ils adorent, et, de l'extérieur, ils ferment l'Hermès. Ces Hermès leur apparaissent sans valeur, mais, à l'intérieur, ils contiennent les beautés de leurs dieux. C'est de cette manière que ce passage peut aussi être compris : ces noms de l'Écriture sainte comme "petit" ou "siéger", etc., qui sont employés pour le Dieu qui seul existe et seul est réel, ne sont pas dignes d'êtres dits de Dieu : mais, si ces noms sont expliqués d'une manière digne de Dieu, alors ils contiennent au-dedans les statues et les empreintes divines de la gloire de Dieu» (PG 4, 368-369). Cette scholie a été commentée par H. D. Saffrey dans son article «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus», dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin,* Paris 1990, p. 235-248.

[15] «Socrate est tout pareil à ces silènes que l'on voit exposés dans les ateliers de sculpture, et que les artistes représentent tenant un pipeau ou une flûte ; les ouvre-t-on

Or cette intériorité de la Beauté recouverte d'un voile correspond au Saint des Saints, derrière les rideaux du Sanctuaire. Dans la *Hiérarchie céleste,* Denys fait l'éloge des «images sans ressemblance» qui ont la même fonction de «dissimuler» le Saint des saints et de le mettre à l'abri des «souillures des profanes»[16] : là encore les «véritables négations» (CH 145 A) célèbrent les «secrets divins» en les soustrayant aux profanateurs.

Ce mystère du Saint des saints ou du sanctuaire, dont les voiles sont les symboles qui à la fois le manifestent et le cachent, se retrouve dans la *Hiérarchie ecclésiastique.*

> Il nous faut – dit Denys à propos du mystère de la communion –, pénétrer maintenant dans le sanctuaire, puis, ayant dévoilé le caractère intelligible de la première des images fixer nos yeux sur cette beauté qui lui donne forme divine (τὸ νοητὸν *τοῦ πρώτου τῶν ἀγαλμάτων* ἀπογυμνώσαντας εἰς τὸ θεοειδὲς αὐτοῦ κάλλος ἐνατενίσαι)... (EH III, *Theoria,* 428 D).

Le verbe ἀπογυμνόω, qui signifie «mettre à nu, dépouiller de », indique le dévoilement des statues (ἀγάλματα) du sanctuaire qui apparaissent dans leur nudité et leur beauté. La métaphore du dévoilement se retrouve, au chapitre suivant sur le *myrron,* mais l'image est ici à la fois visuelle et olfactive :

> Après avoir examiné la belle ordonnance extérieure de toute cérémonie sacrée, tournons maintenant les yeux vers sa plus divine beauté, considérons-la en elle-même, débarrassée de ses voiles, rayonnant à découvert d'un bienheureux éclat et nous dispensant la plénitude de ce parfum qui n'est sensible qu'aux hommes doués d'intelligence (EH 476 B).

Toute contemplation mystique, c'est-à-dire d'un mystère, est le dévoilement de la Beauté divine débarrassée des voiles des symboles et des noms. Car les symboles restent inintelligibles s'ils ne sont pas purifiés et unifiés par la négation. C'est pourquoi Denys, dans la *Lettre IX* où il reprend la question de la théologie symbolique, affirme la nécessité de contempler les symboles «nus et purs» (γυμνὰ καὶ καθαρά).

> Pour les âmes non initiées, c'est bien, en effet, une impression de terrible absurdité (ἀτοπία) que produisent nos anciens quand ils révèlent à

---

par le milieu, on voit qu'à l'intérieur ils contiennent des figurines de dieux» – et quelques lignes après : «Socrate ignore toutes choses et il ne sait rien, mais c'est un air qu'il se donne ! Ces façons ne sont-elles pas celles d'un silène ? – Oui, tout ce qu'il y a de plus.– Cette ignorance en effet, c'est l'enveloppe extérieure du personnage, comme est le silène sculpté ; mais, à l'intérieur, une fois qu'on l'a ouvert, de quelle quantité de sagesse il est plein, en avez-vous une idée, compagnons de ce banquet ?» (*Banquet* 215 A7-B3 et 216 D 3-7).

[16] «Ainsi tous les connaisseurs de la Sagesse divine et tous les interprètes de la secrète inspiration, pour que ne soit point souillé le "Saint des saints", le séparent des êtres profanes et dépourvus de tout caractère sacré, et ils veillent à Le représenter par de saintes figures sans ressemblance... afin que les réalités divines soient honorées à la fois par de véritables négations et des similitudes empreintes d'altérité...» (CH 145 A).

> travers les énigmes secrètes et audacieuses cette vérité mystique de l'inaccessible Sagesse qui demeure incompréhensible aux profanes. C'est pourquoi, la plupart d'entre nous demeurent incrédules devant la révélation scripturaire des divins mystères, car nous ne les contemplons qu'à travers les symboles sensibles dont on les a revêtus. Mais il faut les en dépouiller et les considérer dans leur nudité pure. En les contemplant de la sorte, nous pourrons vénérer cette source de vie qui s'épanche en soi-même et qui demeure en soi-même (EP IX, 1104 B).

Cependant la forme symbolique du mystère et sa contemplation s'adressent à deux parties de l'âme : « la partie impassible de l'âme est destinée aux spectacles tout à fait intérieurs des images qui ont la forme divine » (καὶ ἐνδότατα *τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων* θεάματα, 1108 A), tandis que «la partie passionnelle de l'âme» doit tout ensemble se «guérir» (θεραπεύειν) et s'«élever (ἀνατείνειν) vers les réalités les plus divines à travers les figurations bien combinées des symboles allégoriques (τοῖς τυπικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς), car de tels voiles lui conviennent proprement[17]» (EP IX, 1108 B).

La négation comme enlèvement ou écartement (*remotio*) a donc un rôle à la fois ontologique et liturgique, dans le monde des étants comme dans celui des symboles : elle doit écarter la lumière des étants pour faire apparaître en leur cœur la Ténèbre divine, comme elle doit enlever le voile des symboles pour montrer la Beauté divine.

Le mouvement de la négation va donc à la fois de l'extérieur vers l'intérieur et de l'inférieur au supérieur ou du bas vers le haut. Dans cette montée apophatique, le logos s'amenuise et s'achève dans le silence. C'est ce que Denys affirme au chapitre suivant, où il oppose l'abondance (πολυλογία) du discours symbolique à la brièveté du discours (βραχυλογία) intellectuel et enfin à l'absence de parole (ἀλογία) de l'union mystique.

D. DESCENTE ET MONTÉE. PROCESSION ET CONVERSION

> Puisque donc plus nous relevons la tête vers le haut, plus les discours seront restreints par les visions synoptiques des choses intelligibles. De même aussi *maintenant,* en pénétrant dans la Ténèbre qui est au-dessus de l'intellect, nous trouverons non pas la concision des paroles, mais l'absence complète de parole et de pensée. *Alors* le discours, descendant d'en haut jusqu'au dernier point, s'élargissait d'autant plus qu'il descendait selon une extension proportionnée ; *maintenant,* montant d'en bas vers ce qui est au-dessus, selon la mesure de sa remontée, il se restreint et, *à la fin de toute la remontée,* il perdra tout à fait la voix et s'unira complètement à l'Ineffable.

[17] Traduction de M. de Gandillac, DENYS, *Œuvres complètes,* p. 354. Sur la *Lettre IX*, voir Y. DE ANDIA, «Philosophie et union mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite», ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. *«Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin,* Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992, pp. 511-531.

Mais pourquoi donc, diras-tu, *alors que* nous posions *les affirmations divines* à partir de ce qui est tout à fait primordial, commençons-nous, *maintenant*, à partir des dernières, *la négation divine* ? Parce que, pour poser *ce qui est au-delà de toute affirmation,* il fallait établir l'affirmation hypothétique à partir de ce qui lui est plus proche. Mais pour nier *ce qui est au-delà de toute négation,* il faut nier à partir de ce qui est plus éloigné. N'est-il pas vrai que Dieu est davantage Vie et Bonté qu'air et pierre ? Et il n'est pas davantage vrai d'affirmer qu'*il n'est pas ivre ou rancunier* plutôt que : *On ne peut le dire ni le penser* (MT III, 1033 A-C).

1. Objection et réponse

1.1. Objection

Au chapitre III, le cadre est celui de l'*anagogè* et la question fondamentale est : «*Pourquoi donc, diras-tu, alors que nous posions les affirmations divines à partir de ce qui est tout à fait primordial, commençons-nous, maintenant, à partir des dernières, la négation divine* ?[18]» (MT 1033 C 8-9).

Le discours est défini par une structure temporelle : *alors* (κἀκεῖ μέν) – *maintenant* (νῦν δέ). Le «maintenant», c'est l'entrée dans la Ténèbre qui est au dessus de l'intellect où l'on trouve l'absence de parole (ἀλογία) et de pensée (ἀνοησία)[19]. Mais d'une manière plus logique :

a) le «alors» est la descente «d'en haut jusqu'au dernier point» ;

b) et le «maintenant», la «remontée» (ἄνοδος) «d'en bas vers ce qui est au-dessus».

Cette descente et cette remontée ne sont autres que la procession et la conversion qui «rythment» l'univers néoplatonicien et dionysien[20]. La théologie affirmative accompagne la procession de tous les êtres dans sa descente jusqu'aux êtres les plus bas, tandis que la théologie négative prend le chemin inverse de la conversion, partant des êtres les plus infimes et les plus éloignés de Dieu pour atteindre les êtres les plus proches de lui et s'approcher de la μονή divine. L'une va de l'Un au multiple, l'autre, du multiple à l'Un. René Roques définit la procession

---

18 MT 1033 C 8-9.

19 Cf. EH 433D, DN 588 B, MT 1033 B.

20 Il y a, dit René Roques dans une conférence sur «Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys», «deux grandes fonctions de sens inverse... : d'une part, la fonction cataphatique et descendante de la symbolisation ; d'autre part, la fonction apophatique et ascendante de la négativité» qui correspondent «au rythme double et simultané de la procession et de la conversion. La procession (πρόοδος) porte la surabondante générosité de l'Un jusqu'aux derniers confins de la matière ; la conversion (ἐπιστροφή) retourne l'ensemble des êtres vers l'Un, et ce mouvement de retour, inséparable de la procession, les constitue comme êtres dans un rang hiérarchique approprié» (*Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor,* Paris 1962, p. 177). Sur la conversion, voir P. AUBIN, *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963.

et la conversion comme «deux extases»[21] : l'extase de Dieu hors de lui-même et l'extase de l'intellect vers Dieu. La théologie affirmative et la théologie négative se fondent sur ces deux extases, et le symbole s'éclaire au point de rencontre de ces deux extases.

1.2. La réponse de Denys

La réponse de Denys à l'objection énoncée plus haut s'explique à partir du couple «procession-conversion» et de ce qui a été dit plus haut sur les raisons hypothétiques.

a) De même que «les choses les plus divines et les plus élevées dans ce qui se voit et se conçoit sont des sortes de raisons hypothétiques de ce qui est au dessous de Celui qui dépasse tout», de même *«pour poser ce qui est au delà de toute affirmation, il fallait poser l'affirmation hypothétique à partir de ce qui lui est plus proche»*, c'est-à-dire de ce qui est juste au dessous de Lui. Le «plus proche» est le «plus divin», c'est-à-dire les «raisons hypothétiques» (ὑποθετικοὶ λόγοι, MT 1000 D) ou «l'affirmation hypothétique» (ὑποθετικὴ κατάφασις, MT 1033 C) qui est au dessous de (ὑπο-) Celui qui dépasse tout.

Il faut bien remarquer que la théologie affirmative consiste dans la position (τιθέναι) des raisons hypothétiques à partir (ἀπό) de ce qui est plus proche de la Cause transcendante elle-même, ce qui suppose que l'affirmation est «relative» à Dieu. C'est en ce sens que l'affirmation concerne Dieu et qu'elle est dite «divine». Cependant cette distance entre l'affirmation hypothétique et ce qui est au delà de toute affirmation explique pourquoi la négation convient «plus proprement» à Dieu. C'est pourquoi cette négation est qualifiée de «négation divine».

b) *«Pour nier tout ce qui est au delà de toute négation, il faut nier à partir de ce qui est plus éloigné».*

La distance relative («plus proche» ou «plus éloigné») entre la théologie affirmative ou la théologie négative et ce qui est au delà de toute affirmation ou négation, n'est en vérité qu'une comparaison sur l'échelle des êtres et non une mesure de la Transcendance. Plus qu'une distance («proche» ou «éloigné»), ce qui est signifié est la direction d'un mouvement («descendre» ou «monter»), et c'est bien cette opposition de la procession et de la conversion qui est fondamentale. Mais il y a plus : le plus «éloigné» de Dieu est peut-être ce qui lui convient le mieux, car

[21] «La première entraîne Dieu hors de lui-même (ἐξίστημι) et le porte jusqu'aux derniers confins de la multiplicité : elle correspond à l'immense "théophanie" des symboles. La seconde, de sens contraire, "fait sortir les intelligences du dehors", les arrache à la multiplicité qui les divise (ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν), les fait tout quitter et se quitter elles-mêmes pour retrouver l'Un. Or, c'est à la jonction de ces deux extases venues de l'Un et commandées par lui que se situe l'effort anagogique de l'intelligence sur les symboles», R. ROQUES, *Ibid,* p. 179.

le symbole dissemblable est plus approprié à Dieu que le symbole ressemblant.

S'il est vrai que, dans l'ordre de la théologie affirmative, on attribue à Dieu des noms divins intelligibles plutôt que des étants matériels, il est vrai que l'affirmation de l'ivresse ou de la jalousie divine, plus éloignée de Dieu que l'affirmation de son ineffabilité, est, selon la théologie symbolique, un symbole dont la dissemblance lui convient davantage.

2. *Les deux* hypothèse*s du Parménide*

L'affirmation au sujet de Dieu : «*on ne peut le dire ni le penser*», nous renvoie à la première hypothèse du *Parménide* (142 a) qui apparaît, au même titre que la *Vie de Moïse*, de Grégoire de Nysse, mais d'une manière plus voilée, comme le cadre général de la *Théologie mystique* de Denys.

Ceci a été bien vu par Salvatore Lilla, dans la préface[22] à sa traduction de la *Théologie mystique* :

> La doctrine pseudo-dionysienne et néoplatonicienne du premier principe (l'Un identique à la Μονή) absolument inconnaissable et ineffable plonge ses racines dans la première hypothèse de l'Un du *Parménide* platonicien caractérisée par les conclusions négatives, ou plutôt dans l'interprétation qui en était donnée dans le Néoplatonisme.
>
> Un discours analogue vaut à propos de l'adoption de la méthode négative et de la méthode positive. Si la méthode négative renvoie, en dernière analyse, à la première hypothèse du *Parménide* et à l'interprétation qui en était donnée dans le Néoplatonisme, la méthode positive s'explique en tenant compte autant des conclusions positives de la deuxième hypothèse du *Parménide* que de son interprétation néoplatonicienne. Comme le Pseudo-Denys, les Néoplatoniciens de l'école d'Athènes du Ve s. ap. J.-C. appliquent la méthode négative, fondée sur la première hypothèse du *Parménide,* à la Μονή, et la méthode positive, fondée sur la deuxième hypothèse, à ses émanations successives. Dans la préférence qu'il accordait à la méthode négative, le Pseudo-Denys se conforme parfaitement à la tradition platonicienne et patristique antérieure. Enfin l'adoption simultanée des deux méthodes, positive et négative, a un clair précédent dans le *Commentaire sur le Parménide*[23] de Porphyre[24].

Le texte fondamental du *Parménide* est celui de la première hypothèse, que «*l'Un est un*», où, après avoir affirmé que «l'Un ne participe d'aucune façon à l'être, et qu'il n'a même pas assez d'être pour être un,

---

[22] PS. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere,* Traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore LILLA, Roma 1986. Voir aussi : *LA MISTICA. Fenomenologia e reflessione teologica*, a cura di E. ANCILLI E M. PAPAROZZI, Roma 1984, Vol. I : S. LILLA, «Dionigi», p. 361-398.

[23] PORPHYRE, *Comm. in Parm.*, XIV, 26-34 : P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* t. II, p. 111-113.

[24] S. LILLA, *Teologia mistica,* p. 97-98.

à cette affirmation redoutable : «il apparaît bien, au contraire, et que l'Un n'est pas un, et que l'Un n'est pas» (141 e), ce qui est la négation de l'hypothèse elle-même, à savoir que «l'Un est un».

La conséquence de la première hypothèse est donc le caractère inconnaissable et l'ineffable de l'Un :

> Donc à lui n'appartient aucun nom ; il n'y en a ni définition, ni science, ni sensation, ni opinion.– Apparemment – Il n'est donc personne qui le nomme, qui l'exprime (οὐδὲ λέγεται), qui le conjecture ou le connaisse. Il n'y a pas un être qui ait de lui sensation (142 a).

Cette inconnaissance et cette ineffabilité de l'Un de la première hypothèse du *Parménide* est semblable à celle de Dieu dans la *Théologie mystique* de Denys. Cependant le Dieu de la *Théologie mystique* est à la fois l'Un de la première hypothèse, dont il n'y a pas de nom, et l'Un de la deuxième hypothèse, qui est susceptible de tous les noms. C'est justement là l'originalité de Denys, de lier les deux hypothèses du *Parménide* dans la relation entre la théologie affirmative et la théologie négative.

E. NÉGATION ET TRANSCENDANCE

1. Négation

Denys reprend cette négativité radicale de la première hypothèse du *Parménide* dans sa théologie négative, qu'il développe dans les deux derniers chapitres de la *Théologie mystique* :

1.1. Négation du sensible

Le chapitre IV : *Qu'il n'est rien de sensible, Celui qui est cause par excellence de tout le sensible* –, est une négation du sensible :

> Nous disons donc que la Cause de tout et qui est au-dessus de tout n'est ni sans substance, ni sans vie, ni sans parole, ni sans pensée et qu'elle n'est ni corps, ni figure, ni aspect et qu'elle n'a ni qualité, ni quantité, ni masse. Elle n'est pas non plus dans un lieu, on ne la voit pas et elle ne comporte pas de toucher sensible. Ni elle ne perçoit, ni elle n'est perçue sensiblement, elle n'a pas non plus de désordre et de trouble, comme si elle était troublée par des impressions matérielles, elle n'est pas non plus dépourvue de puissance, comme si elle était sujette aux événements sensibles, elle n'est pas non plus privée de lumière. Changement, corruption, partage, privation, flux et quoi que ce soit d'autre de sensible, rien de cela elle ne l'est, ni ne l'a (MT IV,1040 D).

Les attributs niés de la Cause sont :

- la substance, la vie, et la pensée (triade néoplatonicienne),
- le corps, la figure, la qualité, la quantité, la masse et le lieu,
- la sensation,

– le mouvement, le changement, la corruption, le partage, la privation et le flux.

1.2. Négation de l'intelligible

Le chapitre V : *Qu'il n'est rien d'intelligible Celui qui est cause par excellence de tout l'intelligible* –, est la négation de l'intelligible.

> De nouveau en remontant, nous disons qu'elle n'est ni âme, ni intellect, qu'elle n'a ni imagination, ni opinion, ni raison, ni intellection ; qu'elle n'est pas non plus raison ou intellection, qu'elle ne peut ni se dire, ni se concevoir ; qu'elle n'est ni nombre, ni ordre, ni grandeur, qu'elle n'est ni petitesse, ni égalité, ni inégalité, ni ressemblance ou dissemblance ; qu'elle n'est ni immobile, ni en mouvement, qu'elle n'est pas en repos ; qu'elle n'a pas non plus de puissance et qu'elle n'est ni puissance , ni lumière, qu'elle ne vit pas et qu'elle n'est pas non plus vie ; qu'elle n'est pas non plus substance, durée ou temps. D'elle il n'est pas de toucher intelligible. Elle n'est ni science, ni vérité, ni royauté, ni sagesse ; elle n'est ni un, ni unité, ni divinité, ni bonté, elle n'est pas non plus esprit – pour autant que nous le sachions –, ni filiation, ni paternité, ni rien d'autre qui soit connu de nous ou de quelque autre des êtres. Elle n'est rien de ce qui n'est pas et rien de ce qui est et les êtres ne la connaissent pas pour ce qu'elle est elle-même et elle ne connaît pas non plus les êtres en ce qu'ils sont êtres. Et il n'y a d'elle ni parole, ni nom, ni connaissance, elle n'est ni obscurité, ni lumière, ni erreur, ni vérité. Il n'y a absolument à son sujet ni affirmation, ni négation, mais, en posant des affirmations et des négations de ce qui vient à sa suite, nous ne l'affirmons ni nous ne la nions, puisque la Cause parfaite et unitaire de tout est au-delà de toute affirmation et qu'est au-delà de toute négation la transcendance de Celui qui est absolument détaché de tout et qui est au-delà de tout (MT V, 1045 D-1048 B).

a) Les négations sont d'abord des négations des réalités spirituelles ou intellectuelles : l'âme, l'intellect, ou l'une des facultés de l'âme ;

b) elles sont à la fois les négations des catégories du *Parménide* : le nombre, le plus ou le moins, le mouvement ou le repos, la puissance, la vie et le temps,

c) et les négations des noms de la théologie affirmative : Unité, Paternité et Filiation, Esprit ;

d) en fin de compte, Denys affirme l'incognoscibilité de Celui qui est la Cause de l'intelligible :

> les êtres ne la connaissent pas pour ce qu'elle est elle-même et elle ne connaît pas non plus les êtres (οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γιγνώσκει, ᾗ αὐτή ἐστιν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ᾗ ὄντα ἐστίν) (MT 1048 A).

De cette Cause, «il n'y a ni parole, ni nom, ni connaissance» (οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστιν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις) : nous retrouvons là l'affirmation de *la* première hypothèse du *Parménide* (141 e). D'où la conclusion sur la transcendance de la Cause et son imprédicabilité.

1.3. Négation de l'affirmation et de la négation

> Il n'y absolument à son sujet ni affirmation, ni négation, mais, en posant des affirmations et des négations de ce qui vient à sa suite, nous ne l'affirmons ni ne la nions (οὔτε ἔστι, αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις, ἀλλὰ τῶν μετ'αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν) (MT 1048 B).

La théologie affirmative et la théologie négative ne qualifient donc pas la Cause en tant que telle, mais demeurent dans le monde de l'hypothèse, c'est-à-dire de ce qui est au dessous d'Elle ou de ce qui vient «à sa suite». La transcendance de la Cause, qui est source de tout et en même temps détachée de tout, est hors d'atteinte, inaccessible. C'est pourquoi elle est désignée soit par des expressions avec ὑπέρ, soit par des adjectifs en α-privatif.

2. L'Au-delà de tout

2.1. Les noms divins de la Théologie mystique

Il y a quatorze «nominations»[25] de Dieu :

«Celui qui est au-delà de toute essence et connaissance» (ὁ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν)[26],

«Celui qui a fait de la Ténèbre sa retraite» (ὁ θέμενος σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ)[27],

«la Cause suréminente de tout» (ἡ πάντων ὑπερκειμένη αἰτία)[28],

«la Cause de toutes les choses» (ἡ πάντων αἰτία)[29],

«la Cause excellente de tout» (ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία)[30],

«Dieu » (ὁ θεός)[31],

«Celui qui est au-delà de tout» (ὁ πάντων ἐπέκεινα)[32],

«Celui qui dépasse tout» (ὁ πάντα ὑπερέχων)[33],

«Celui qui est totalement inconnu» (ὁ παντελῶς ἄγνωστος)[34],

«Celui qui dépasse la vision et la connaissance» (ὁ ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν)[35],

«l'Ineffable» (ὁ ἄφθεγκτος)[36],

«la Cause de tout et qui est au-dessus de tout» (ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα)[37],

---

[25] Denys distingue, dans la *Théologie mystique*, la «nomination de Dieu» (θεωνυμία) (MT 1033 A 13-14) et la «représentation de Dieu» (θεοτυπία) (MT 1033 B 6, hapax dans le *Corpus dionysiacum*).

[26] MT 997 A 10-11.

[27] MT 1000 A 8 ; cf Ps. 17, 12.

[28] MT 1000 A 10-B1.

[29] MT 1000 B 5.

[30] MT 1000 C 2.

[31] MT 1000 D 5.

[32] MT 1000 C 12 et 1001 A 8.

[33] MT 1000 D9.

[34] MT 1001 A 9.

[35] MT 1025 A 6.

[36] MT 1033 C 6.

[37] MT 1040 D 1-2.

«la Cause parfaite et unitaire de tout» (ἡ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία)[38],

«la transcendance de Celui qui est absolument détaché de tout et qui est au-delà de tout» (ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων)[39].

2.2. Les attributs divins

Dieu est qualifié d'une double série d'adjectifs en *hyper* et en α- *privatif.* Il est au-delà de l'Être, du Bien et du Divin[40] (ὑπερούσιος[41], ὑπεράγαθος, ὑπέρθεος), surlumineux (ὑπερφαής) et surinconnaissable (ὑπεράγνωστος)[42]. Il est invisible (ἀόρατος) et impalpable (ἀναφής)[43], ineffable (ἄρρητος) et invisible (ἀθέατος)[44], privé d'intellect (ἄνους), de parole (ἄλογος), de vie (ἄζωος)[45] et de substance (ἀνούσιος)[46], indicible (ἄφθεγκτος)[47].

Dieu pourra être dit Silence (σιγή)[48], Repos (ἡσυχία)[49], Ineffabilité (ἀφθεγξία)[50]. Il échappe à toute vision et à tout contact comme à toute connaissance. C'est pourquoi le mystique, pour le connaître, doit procéder à une «ligature» de toutes les opérations des sens et de l'intelligence : suspension de toute connaissance ou absence de toute activité intellectuelle (ἀνενεργησία)[51], fermeture de la bouche (ἀφθεγξία)[52], fermeture des yeux (ἀβλεψία)[53], absence de vision et de connaissance (ἀγνωσία)[54].

Ainsi Moïse, en pénétrant dans la nuée vraiment mystique de l'inconnaissance, «ferme les yeux (ἀπομύει) à toutes les appréhensions de la connaissance (πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις) et se délivre du spectacle et des spectateurs (τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων)».

En ce sens l'itinéraire mystique est la voie négative, mais la théologie négative ne se confond pas avec la théologie mystique qui est encore au-delà.

---

38 MT 1048 B 4.
39 MT 1048 B 5.
40 MT 997 A.
41 MT II, 1026 A et B.
42 MT I, 1, 997 A et DN I, 5, 593 B.
43 MT 997 B 3.
44 MT I, 3, 1000 D.
45 MT 1040 A.
46 MT MT 1040 A.
47 MT 1033 C.
48 MT 997 B 1.
49 MT 1048 A.
50 MT 1033 C6
51 MT 1001 A 10.
52 MT 1033 C 6.
53 MT 1025 A 5.
54 MT 1001 A ; 1025 AB ; EP 1,1065 A.

3. Négation et silence

3.1. L'Hymne silencieux

La *Théologie mystique* s'achève dans l'invocation de «Celui qui est au-delà de tout», comme l'hymne que l'on a attribué à Grégoire de Nazianze ou à Proclus, ou encore[55], au Pseudo-Denys lui-même :

> Toi qui es au-delà de tout, est-il permis de te chanter autrement ?
> Une parole peut-elle te célébrer ? Non, car tu ne peux être dit par aucune.
> Seul, Tu es indicible, puisque tout ce qui est dit vient de Toi.
> Un esprit peut-il Te connaître ? Non, car Tu ne peux être saisi par aucun.
> Seul, Tu es inconnaissable, puisque tout ce qui est connu vient de Toi.
> Tout ce qui parle et qui ne parle pas Te proclame d'une voix claire,
> Tout ce qui connaît et qui ne connaît pas Te rend des honneurs,
> Car tous les désirs et toutes les nostalgies de toutes choses
> Se portent vers Toi ; tous les êtres t'adressent une prière,
> Et tout ce qui connaît ton chiffre Te dit un hymne silencieux,
> En Toi seul tout demeure ; vers Toi tout ensemble s'élance,
> Tu es la fin de tout, Tu es l'Unique, le tout, le rien,
> Tu es un non-un, un non-tout. Innommé, comment Te nommerait-on,
> Toi le seul innommable ? Quel esprit céleste pourrait
> S'insinuer dans les ténèbres plus que lumineuses ?
> Sois favorable.
> Toi qui es au-delà de tout, est-il permis de te chanter autrement ?[56]

Si les *Noms divins* sont une grande «hymnologie» des attributs divins, la *Théologie mystique* est une «montée par les négations» (ἡ διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδος, DN 981 B), qui sont encore des paroles, vers l'absence même de parole (ἀλογία), et la seule «théologie» qui convienne à Dieu est, au-delà de l'affirmation et de la négation, l'effacement de toute parole dans le silence. La fin de l'apophatisme est le silence. Le silence est aussi une forme de prière dans le néoplatonisme et joue un grand rôle dans l'ascèse et la mystique chrétienne[57].

---

[55] L'*hymne à Dieu* attribué à Grégoire de Nazianze (*carmen 29*, PG 37,508 a), et aussi au philosophe Proclus, serait un simple résumé poétique des *Noms divins*. Cf H. M. VERHAHN, «*Dubia* und *spuria* unter den Gedichten Gregors von Nazianz», *Studia Patristica VII*, TU 92, Berlin 1966, p. 345 ; M. SICHERL, «Ein neuplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz», *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G. Westerink at 75*, Buffalo, New York 1988.

[56] PROCLUS, *Hymnes et prières*, traduction de H.D. Saffrey, Paris, 1994, p. 78-79. H.D. Saffrey attribue cet hymne à Pseudo-Denys l'Aréopagite.

[57] Cf. H. KOCH, *Pseudo-Dionysius*, Mainz, 1900, p. 108-134 et 198-260 ; O. CASEL, *De philosophorum græcorum silentio mystico, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, XVI Band, 2 Heft, Giessen, 1919, p. 144-152.

3.2. Le silence, célébration de l'Ineffable

a) Dans la *Théologie platonicienne,* Proclus, après avoir montré «le voyage de l'âme sur la voie des négations», adresse un hymne au soleil levant[58]. L'échec de la négation elle-même force le philosophe au silence et à la prière.

> Il n'y a rien d'étonnant si, voulant faire connaître l'ineffable part un discours, on entraîne son discours dans l'impossible, puisque toute connaissance qui s'applique à un objet de connaissance qui ne la concerne pas, détruit sa propre force[59].

Une soupçon se lève au terme de la série de négations de la première hypothèse du *Parménide* : puisqu'aucun discours ne convient à l'Un, le discours négatif au sujet de l'Un ne convient pas non plus à l'Un. Il ne reste alors que le silence qui conclut le commentaire de Proclus sur la première hypothèse du *Parménide* :

> Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam[60].

Mais le silence n'est pas seulement le silence de l'impossibilité de dire l'Ineffable, il est surtout «communion à l'ineffable» (τοῦ ἀρρήτου μετουσία)[61] et célébration de l'ineffable :

> C'est par le silence (σιγῇ) qu'il faut célébrer son ineffabilité et sa causalité sans cause, supérieure à toutes les causes[62].

C'est alors que s'élève l'hymne au dieu «plus ineffable que tout silence» :

> Après nous être tenus là-haut immobiles et dans notre course avoir dépassé l'intelligible, si toutefois il y a quelque chose en nous de cette nature-là[63], après nous être prosternés comme devant le soleil levant, les yeux fermés (car, pas plus qu'à aucun des autres êtres il ne nous est permis de le regarder en face), après avoir vu le soleil de la lumière des dieux intelligibles «sortir de l'océan», comme disent les poètes[64], et

---

58 Cf. «L'hymne au Soleil»in : PROCLUS, *Hymnes et prières,* pp. 21-25.
59 PROCLUS, *Theol. plat.* II, 10, (P. 109, Saffrey-Westerink, p. 64, l. 2-5).
60 PROCLUS, *In Parm.* VII, p. 76, 6-7.
61 PROCLUS, *Theol. plat.* II, 10, (P. 109, Saffrey-Westerink, p. 64, l. 18-19).
62 PROCLUS, *Theol. plat.* II, 9, (P. 105-106, Saffrey-Westerink, p. 58, ≥. 23-24).
63 PROCLUS, *Theol. plat.* II, 8, (P. 104-105, Saffrey-Westerink, p. 56, l. 20-57, l. 3) : «Chaque être, *en rentrant dans ce qu'il y a d'ineffable dans sa propre nature* (εἰς τὸ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἄρρητον), découvre le symbole du Père de tout l'univers ; tous les êtres par nature le vénèrent et, par le moyen de la marque mystique qui appartient à chacun, s'unissent à lui, en dépouillant leur propre nature et en mettant tout leur cœur à ne plus être que la marque du dieu et ne plus participer que de dieu, à cause du désir qu'ils ont de cette *nature inconnaissable* (τῆς ἀγνώστου φύσεως) et de la Source du Bien ; et lorsqu'ils sont remontés jusqu'à cette cause-là, ils sont dans le calme, et ils mettent un terme au travail d'enfantement de l'amour que tous les êtres possèdent par nature pour la Bonté *inconnaissable et ineffable,* imparticipable et surabondante (ἀγνῶστου καὶ ἀρρήτου καὶ ἀμεθέκτου καὶ ὑπερπλήρους ἀγαθότητος)».
64 Citation d'Homère faite par Proclus à travers Plotin, cf. V. CILENTO, «Mito e poesia nelle Enneadi di Plotin», *Les Sources de Plotin,* Vandœuvres-Genève 1957,

> ensuite être descendus de cette quiétude jusqu'à l'intellect... célébrons-le comme par un hymne... disons qu'il est dieu entre tous les dieux, hénade entre les hénades au-delà des premiers *adyta,* plus ineffable que tout silence (ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον) et plus inconnaissable que toute existence, dieu saint, caché dans la sainteté des dieux intelligibles[65].

La litanie des noms divins est une célébration du Dieu ineffable.

b) Denys n'éprouve pas le même soupçon que Proclus sur la possibilité de dire l'Un par la voie des négations car, pour lui, la théologie négative n'est pas limitée à la première hypothèse du Parménide, mais également liée à la théologie négative. Pourtant Dieu est au-delà de l'une et de l'autre et l'union mystique est une union à l'Ineffable (MT 1033 C). Dieu est dit Silence (σιγή). C'est sur le silence que s'achève la *Hiérarchie céleste* : il faut, dit Denys,

> honorer par notre silence le secret qui nous dépasse (τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφιότητα σιγῇ τιμήσαντες) (CH XV, 9, 340 B).

Le silence est l'ultime louange qui convient à la transcendance. Le silence est lié aux choses cachées (κρυφιότητα), mais aussi aux réalités ineffables (ἄρρητα). Nous devons, dit Denys

> honorer d'une part le secret de la Théarchie, secret au-dessus de l'intellect et de l'essence, avec un respect sacré (εὐλάβεια) de l'intellect qui s'interdit toute investigation, et, d'autre part, les réalités ineffables, avec un chaste silence (τὰ δὲ ἄρρητα σώφρονι σιγῇ) (DN 589 B).

Le respect sacré (εὐλάβεια), terme du vocabulaire religieux qui indique à la fois la crainte de Dieu et la piété envers Lui[66], et le silence chaste ou sage (σώφρων σιγή) sont les deux attitudes qu'impose le secret de la Théarchie au-delà de l'intellect et les choses ineffables.

Mais la différence en tre l'intellect humain et l'intellect angélique, c'est que ce dernier n'est pas attaché au langage. L'ange, en tant qu'image de Dieu, n'est pas seulement le reflet de l'invisible lumière, il porte aussi l'empreinte du Bien et rayonne la bonté du silence.

> Car s'il est vrai que l'ange qui a la forme du Bien annonce la Bonté divine, étant, par participation et au second rang, cela même que, à titre de cause et en premier lieu, est la réalité annoncée, l'ange est l'image de Dieu, la manifestation de sa lumière invisible, le miroir pur, limpide, intact, sans tache, sans défaut, qui reçoit tout entière, s'il est permis de le dire, la beauté de la forme divine portant l'empreinte du Bien qu'il fait resplendir sans mélange en lui-même, autant que possible, et *la bonté du silence* du Sanctuaire inaccessible (DN IV, 22, 724 B).

---

pp. 243-323.

65 PROCLUS, *Theol. plat.* II, 11, (P. 109-110, Saffrey-Westerink, p. 64, l. 19–65, l. 15).

66 PLUTARQUE, *Moralia* 432 e.

C'est donc en tant qu'il est ἀγαθοειδής que l'ange annonce la Bonté divine. Le message angélique est d'abord une annonce de la bonté du silence divin, car il y a une bonté du silence que méconnaissent ceux que le silence déconcerte.

> C'est d'elle (la Bonté fontale) que leur est concédée la forme de Bien et de manifester la Bonté cachée, d'être des anges en tant qu'annonciateurs du silence divin et d'être émis, comme de claires lumières interprètes de *Celui qui se tient dans le secret du sanctuaire* (ὥσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς καὶ οἷον φῶτα φανὰ τοῦ ἐν ἀδύτοις ὄντος ἑρμηνευτικὰ προβεβλημένας) (DN IV, 2, 696 B).

Les anges sont les herméneutes du silence et il ya, selon Denys, une herméneutique angélique du silence divin. Dieu est «*Celui qui se tient dans le secret du sanctuaire*» (ἄδυτον)[67] entouré d'anges, ses interprètes.

Le silence, bien loin d'être une absence de réponse divine, ressenti comme une privation, est au contraire le signe de sa plénitude (lui aussi doit être compris non κατὰ στέρησιν, mais καθ' ὑπεροχήν) et de sa Bonté. Il y a une bonté du silence divin qu'il faut goûter dans l'adoration et le respect du mystère. Que la *Théologie mystique* s'achève par le silence qui est au-dessus de la théologie apophatique comme son point de fuite et la plénitude qui la surplombe, signifie que, dans la célébration de Dieu, les hommes et les anges, la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique, doivent être unis dans l'unité du silence qui est au-delà du langage humain. C'est cette vie angélique qui est proposée aux théologiens mystiques, et l'entrée dans la Ténèbre est également une entrée dans le secret du sanctuaire honoré par un chaste silence.

3.3. Le Verbe du silence

Ainsi le silence enveloppe la parole qui s'achève en lui et naît de lui. Cette relation paternelle entre le silence et le Verbe a été affirmée aussi bien par Proclus que par Ignace d'Antioche.

Si, selon les *Oracles chaldaïques,* le Père est «la puissance première du Verbe sacré» (*Fragm.* 175 des Places),

> qui est celui qui le surpasse, demande Proclus, et dont la participation le fait appeler sacré ? Et si celui qui le manifeste, lui plus indicible, est nommé Verbe, il faut qu'avant le Verbe il y ait le silence qui supporte le Verbe ; et de même, avant toute chose sacrée, la cause déifiante. De même donc que les êtres qui viennent après les intelligibles – lesquels sont des concentrés – en sont l'expression, de même le verbe, qui dans les intelligibles a pris forme d'une autre hénade plus indicible, est bien le verbe du silence qui précède les intelligibles ; mais, quand on tait les

[67] Sur le sanctuaire (ἄδυτον) chez Denys, voir EH 428 C : «les vestibules des sanctuaires» ; DN 724 B ; EP 8, 1088 B ; 1088 D. Sur la contemplation dans le sanctuaire chez Plotin, voir : *Enn.* I 6 [1] 8, 22-26 et *Enn.* VI 9 [9] 11, 1-4.

intelligibles, il est silence (*Extraits chaldaïques* IV)[68].

Le rapport entre le silence et le verbe est analogue, selon Proclus, à celui entre la «fleur de l'intellect» et la «fleur de toute notre âme humaine. C'est l'Un vers lequel convergent toutes les puissances de l'âme «qui a pour nature de nous conduire à l'Au-delà de tous les êtres». Ainsi s'unifient les thèmes procliens, que nous avons trouvés tout au long de cette étude, de la «fleur de l'âme», de l'Un et du silence.

Pour Ignace d'Antioche[69], le silence (σιγή) est en quelque sorte la voix des mystères qui «retentissent» en lui :

> Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie et son enfantement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu (*Ad Eph.* XIX, 1).

Suivant Rm 16, 25, Ignace dit que «le Verbe est sorti du silence». On a vu, dans cette expression paulinienne une allusion au système gnostique valentinien où le silence est le second éon du plérôme. Cependant, dans le système de Ptolémée[70], ce n'est pas le Logos qu'émet en premier le couple primordial, abîme (βυθός) et silence (σιγή), mais la pensée (ἔννοια), et d'autre part ce sont les mystères de l'Incarnation et de la Passion du Christ, c'est-à-dire toute l'économie du salut, qui, selon Ignace d'Antioche, se réalisent dans le silence.

L'esprit humain reste «aphone» devant l'Ineffable, mais il entend le silence divin dans lequel Celui qui est caché se fait connaître.

---

68 PROCLUS, *Extraits chaldaïques* IV (Pitra 194-195), in: *Oracles chaldaïques*, Paris 1971, p. 210.

69 Le «silence de Dieu» revient plusieurs fois chez Ignace. Dans l'*Épître aux Éphésiens* – «Mieux vaut se taire et être que parler sans être. Il est bon d'enseigner, si celui qui parle agit. Il n'y a donc qu'un seul maître, celui qui a dit et tout a été fait, et les choses qu'il a faites *dans le silence* sont dignes de son Père. Celui qui possède en vérité la parole de Jésus *peut entendre même son silence*, afin d'être parfait, afin d'agir par sa parole *et de se faire connaître par son silence*. Rien n'est caché au Seigneur, mais nos secrets mêmes sont près de Lui.» *(Ad Eph.* XV, 1-2) – et surtout dans l'*Épître aux Magnésiens* : «Car les divins prophètes ont vécu selon Jésus-Christ ; c'est pourquoi ils ont été persécutés. Ils étaient inspirés par sa grâce, pour que les incrédules fussent pleinement convaincus qu'il n'y a qu'un seul Dieu, manifesté par Jésus-Christ son Fils qui est son *Verbe sorti du silence* (Λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών), qui en toutes choses s'est rendu agréable à celui qui l'avait envoyé (Jn 8, 29)» (*Ad Magn.* VIII, 2).

Pour exprimer les mystères chrétiens, Ignace use ici d'images et de thèmes familiers à la pensée religieuse de son temps, que l'on retrouve dans les systèmes gnostiques : le Silence est le deuxième éon du plérôme valentinien (cf. H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen,* p. 6-16, 24-28). Mais on pensera aussi à l'influence de la doctrine paulinienne du «mystère» et à la mystérieuse génération du Verbe en saint Jean. Les œuvres de Dieu s'accomplissent dans le silence, et les faits humains de l'histoire de Jésus sont l'éclatante manifestation de ces secrets desseins de Dieu. Le Verbe était auprès du Père avant les siècles, et il s'est manifesté à la fin des temps (Rm 16, 25) ; il est sorti du Père (*Ad Magn.* VI, 1 ; VII, 2), sorti du silence où il était près de lui (cf. *Ad Eph.* XV, 1) ; il est la bouche sans mensonge par laquelle le Père a parlé en vérité (*Ad Rom.* VIII, 2). La venue du Christ, la Parole incarnée, rompt le silence de Dieu.

70 IRÉNÉE DE LYON, *Adv. haer.* I, 1-10.

CHAPITRE XVI

LE DIEU INCONNU

Dans la *Théologie mystique,* Denys emploie deux fois le verbe ἑνόω, et les deux noms divins, qu'il donne à Celui auquel l'âme s'unit, sont «l'Ineffable» et «l'Inconnu».

Au terme de l'ascension de Moïse et de son entrée dans la «Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance», il s'unit, selon un mode supérieur,

> à Celui qui est totalement inconnu, par la suspension de toute activité de connaissance et, par le fait de ne rien connaître, connaissant au-delà de l'intelligence (τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ, κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων) (MT 1001 A).

Au terme de l'ascension des négations, Denys et Timothée, en pénétrant dans la *Ténèbre qui est au-delà de l'intellect,* trouveront l'absence de parole et de pensée (ἀλογία, ἀνοησία). Alors celui qui suit la voie apophatique,

> perdra tout à fait la voix et s'unira complètement à l'*Ineffable.* (ὅλως ἄφωνος ἔσται καὶ ὅλως ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ) (MT 1033 C).

Après avoir considéré «l'ascension» (ἀνάβασις)[1] de Moïse et «la montée» (ἄνοδος)[2] de la voie apophatique dans les deux chapitres précédents, nous pouvons maintenant établir un parallèle entre l'une et l'autre. L'ascension de Moïse s'élève dans la voie de la connaissance et s'achève au moment où il entre dans la «Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance». L'ascension que Denys propose à son disciple Timothée est celle de la théologie négative et s'achève dans la Ténèbre qui est «au-delà de l'intellect». Ce deuxième qualificatif de la Ténèbre est encore en relation avec l'intellect, seule la Ténèbre de l'inconnaissance est «réellement mystique». C'est au sein de cette Ténèbre qu'a lieu l'union avec le Dieu inconnu ou ineffable et, au terme de notre propre réflexion, nous nous demanderons qui est ce θεὸς ἄγνωστος et quel est le mode de l'union avec lui.

---

[1] MT I, 3, 1000 CD.
[2] DN 981 B et MT 1033 C.

Ascension de Moïse	Montée de la voie apophatique
Et alors (Moïse) se libère même des êtres visibles et voyants et *il pénètre dans la Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance,* dans laquelle *il fait taire toutes les appréhensions cognoscitives* et se trouve en ce qui est totalement impalpable et invisible, appartenant tout entier à Celui qui est au-delà de tout, et à nul autre, ni à lui-même, ni à un autre, mais *uni, selon un mode supérieur, par la suspension de toute connaissance, à Celui qui est complètement inconnaissable,* *et, par le fait qu'il ne connait rien, connaissant au-delà de l'intellect.* (MT I, 3, 1001 A)	De même aussi maintenant, *en pénétrant dans la Ténèbre qui est au-dessus de l'intellect,* nous trouverons non pas la concision des paroles, mais *l'absence complète de parole et de pensée.* [Alors le discours, descendant d'en haut jusqu'au dernier point, s'élargissait d'autant plus qu'il descendait selon une extension proportionnée ; maintenant, montant d'en bas vers ce qui est au-dessus, selon la mesure de sa remontée, il se restreint] et, à la fin de toute la remontée, *il perdra tout à fait la voix et s'unira complètement à l'Ineffable.* (MT III, 1033 C)

Le terme de l'ascension de Moïse est l'union avec l'«Inconnaissable», comme le terme de la montée par les négations, l'union avec l'«Ineffable». L'ascension mystique est de l'ordre de la connaissance, la théo-logie négative, de la parole. Les deux s'achèvent dans le dépassement de toute connaissance et de tout langage.

L' ἀνενεργησία, l'ἀλογία et l'ἀνοησία sont à la fois les conditions et les conséquences de l'union à Dieu et Dieu lui-même est dit ἄφθεγκτος et ἄγνωστος. Quant à la Ténèbre, elle est dite ἀναφής et ἀόρατος.

Dans la liste des attributs négatifs du chapitre IV de la *Théologie mystique,* la «Cause de tout» est dite ἀνούσιος, ἄζωος, ἄλογος et ἄνους[3]. Ce sont les attributs négatifs des noms divins Être (Οὐσία), Vie (Ζωή) et Pensée (Νοῦς) ou Verbe (Λόγος), que Denys expose aux chapitres V, VI et VII des *Noms divins*. Ces attributs négatifs – au chapitre IV, § 3 des *Noms divins* –, caractérisent le Bien : il est à la fois privé des attributs d'être (οὐσία) de vie (ζωή), et de sagesse (σοφία) – «sans essence» (τὸ ἀνούσιον), «sans vie» (ἄζωον) et «sans intelligence» (τὸ ἄνουν) –, et possède une surabondance d'essence (ὑπερβολὴ οὐσίας), une vie supérieure (ὑπερέχουσα ζωή) et une sagesse débordante (ὑπεραίρουσα σοφία)[4].

[3] MT I, 1040 D.
[4] DN IV, 3, 697 A.

Cependant les catégories fondamentales d'Être, Vie et Sagesse sont niées de Dieu ou du Bien, parce qu'il les possède d'une manière suréminente (ὑπεροχικῶς). Les attributs divins en α- privatif et en ὑπερ- traduisent ce mouvement de retranchement de tout (ἀφαίρεσις πάντων) et de dépassement de tout qui caractérise le Bien «vraiment suressentiel» (ὄντως ὑπερούσιος). Ils ne doivent pas être entendus d'une manière privative, mais d'une manière suréminente.

Dans les *Noms divins,* il y a toujours un va-et-vient entre l'attribution d'un nom divin à la Cause suressentielle et l'affirmation qu'elle est au-delà de ce qu'elle cause et à partir de quoi elle est qualifiée. Tandis que, dans la *Théologie mystique,* les affirmations ne servent que de points d'appui pour la «montée des négations» qui s'achève dans le silence et l'union à l'Ineffable, comme le dépassement de toute connaissance se termine dans l'union avec l'Inconnaissable. Le silence ne peut être vraiment atteint que dans l'union à l'Ineffable, car il ne peut tenir sa plénitude que de l'Ineffable lui-même, sinon il sera une cessation de parole, non une participation à l'Ineffable.

De même, c'est dans l'union à l'Inconnaissable que l'intellect peut aller au-delà de lui-même et ne plus rien connaître du monde ou de lui-même. Mais la différence entre le silence et l'inconnaissance, c'est qu'un tel silence est l'accomplissement du langage, tandis que cette divine inconnaissance est encore qualifiée de connaissance, comme dans le chapitre VII des *Noms divins* où Denys dit que la connaissance la plus divine est l'inconnaissance (DN 872 A).

Il y a donc une γνῶσις du θεὸς ἄγνωστος. Mais qui est-il ?

Parmi les noms divins négatifs qui qualifient Dieu dans la *Théologie mystique* – ἀνούσιος, ἄζωος, ἄλογος, ἄνους, ἀναφής, ἀόρατος –, je voudrais relever les attributs ἄφθεγκτος et ἄγνωστος, avant de poser la question de savoir qui est ce θεὸς ἄγνωστος dont parle Denys. Est-il proche du Dieu inconnu de l'hermétisme et du néoplatonisme ? Ou ne faut-il pas plutôt l'identifier au θεὸς ἄγνωστος dont parle saint Paul dans son discours sur l'Aréopage ?

I. L'INEFFABLE ET L'INCONNU

Il y a comme un traité des noms divins négatifs dans la *Théologie mystique,* qui est la reprise des noms de Dieu du traité des *Noms divins,* mais sur le mode négatif. Dieu est dit ἀνούσιος[5], ἄζωος[6], ἄλογος[7],

[5] Cf. DN 697A, 716 D, 732 D, 817 B, MT 1040D.
[6] Cf. CH 177 C, EH 433 A, DN 696 D, 697 A, 700 B, 732 D, 817 B, MT 1040 D.
[7] Cf. CH (7 fois), EH (4 fois), DN (7 fois), MT 1000 C, 1040 D, EP 8, 1097 C.

ἄνους[8], ἀνόητος[9], ἀδύναμος[10], ἀναφής[11], ἀόρατος[12], ἀθέατος[13], ἄϋλος[14], ἀπερικάλυπτος[15], ἀφθεγκτος[16] et ἄγνωστος[17]. Il n'y a qu'un seul emploi de ἀκατάληπτος[18] dans tout le *Corpus dionysiacum*, donc il est difficile de noter une influence des *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu* de Jean Chrysostome[19] sur la théologie de Denys l'Aréopagite.

En face de ces noms divins négatifs, Denys note, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, une série d'attitudes négatives qui sont requises pour l'entrée dans la Ténèbre de l'inconnaissance et la rencontre avec le Dieu ineffable et inconnaissable : l'ἀνοησία[20] devant le Dieu ἄνους, l'ἀνενεργησία[21], l'ἀλογία[22] devant le Dieu ἄλογος, l'ἀφθεγξία[23] devant le Dieu ἄφθεγκτος, l'ἀβλεψία[24] devant le Dieu ἀόρατος, et enfin l'ἀγνωσία[25] devant le Dieu ἄγνωστος.

Je voudrais reprendre les différents emplois de ἄφθεγκτος et de ἄγνωστος dans le *Corpus dionysiacum,* puisque ce sont les deux titres du Dieu auquel l'homme s'unit, pour voir ce qui est est dit «ineffable» ou «inconnaissable» par Denys.

Tout d'abord c'est l'Hénade trinitiaire qui, au second chapitre des *Noms divins,* est nommée «l'Ineffable» et «l'Inconnaissable» :

> Ce qu'est précisément l'Un, l'Inconnaissable, le Suressentiel, le Bien en soi, je veux dire l'Hénade trinitaire[26] qui est toute entière Déité et Bonté – cela ne peut se dire, ni se penser[27]. (τὸ ἕν, τὸ ἄγνωστον, τὸ ὑπερούσιον,

---

[8] Cf. DN 697 A, 725 B, 732 D, 868 A, 869 A, MT 1040 D.

[9] Cf. CH 141 A, EH 428 A, 440 C, 556 A, 557 C, DN 588 B, 708 C.

[10] Cf. DN 729 C, MT 1040D.

[11] Cf. DN 588 B, 869 A, 913 A, MT 997 B, 1001 A.

[12] Cf. CH (9 fois), EH 372 A, 504 D, DN 588 C, 700 C, 865 B, 869 A, MT 997 B, 1001 A, EP 5, 1073 A, EP 9, 1108 B, EP 10, 1117 B.

[13] Cf. EH 436 A, 473 D, 476 B, MT 1000D, EP 9, 1105 C.

[14] Cf. MT 1033 A ; ἀσώματος n'est pas employé dans la *Théologie mystique.*

[15] Cf. CH 144 D, 205 C, 329 B, EH 428 C, 476 B2, MT 1000 C, 1025 B.

[16] Cf. CH 181 B, DN 585 B2, 641 AD, 648 C, 649 A, 857 B, 892 A, 949 B, MT 1033 C ; ἄρρητος n'est pas employé dans la *Théologie mystique.*

[17] Cf. CH 137 B, 305 B, 329 A, 336 A, DN 585 B2, 592 C, 593 B2, 648 A, 708 CD, 816 B, 869 C, 892 A, 949 BC, MT 997 B, 1001 A, EP 3, 1069 B.

[18] Cf. DN 865C.

[19] Voir remarques de J. Daniélou sur les attributs divins négatifs dans son Introduction à JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu,* SC 28 bis, t. I, Paris 1970, pp. 15 - 29.

[20] Cf. DN 588 B, MT 1033 B.

[21] Cf. EH 396 A, 512 A, 536 A, MT 1001 A.

[22] Cf. CH 141 D, 144 B, DN 588 B, 913 A, MT 1033B.

[23] Cf. DN 949 A ; pas d'emploi dans MT.

[24] Cf. MT 1025 A.

[25] Cf. EH 392 D, 400 C ; DN 588 A, 641 A, 872 A2, 913 B ; MT 1001 A, 1025 AB ; EP 1, 1065 A3. Cf. DN I, 1, 588 A (ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα) ; 588 A (ἡ τῆς... ὑπερουσιότητος ἀγνωσία) ; 588 B (ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία).

[26] τὴν τριαδικὴν ἑνάδα : cf. DN 981 A ; CH 200 D ; 201 A ; 212 C ; MT 1033 A.

[27] Cf. PLATON, *Parm.* 140 a ; PLOTIN, *Enn.* VI 8 [39] 11, 5 ss.

αὐτὸ τ'ἀγαθόν, ὅπερ ἐστί, τὴν τριαδικὴν ἑνάδα φημί, τὴν ὁμόθεον καὶ ὁμοάγαθον οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν) (DN I, 5, 593 B),

De même, dans la *Théologie mystique*, Dieu est nommé «l'Ineffable» (MT 1033 C) et «Celui qui est totalement inconnu» (ὁ παντελῶς ἄγνωστος) (MT 1001 A).

C'est ainsi que Proclus nommait le Premier, dans les *Éléments de théologie* :

> L'ordre divin entier est en lui-même ineffable et inconnaissable pour tous ses dérivés en raison de son unité suressentielle (Πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστιν καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις), mais il est compréhensible et connaissable par ses participants. C'est pourquoi seul le Premier est totalement inconnaissable en tant qu'il est imparticipable (διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν) (*El. theol.* 123) [28].

L'incognoscibilité du Premier est donc la conséquence de la doctrine de Proclus sur l'imparticipable (ἀμέθεκτον) qu'il expose aux *propositions* 23[29] et 116 : «Tout dieu est participable, sauf l'Un»[30]. Or la doctrine de Proclus sur la participation a été reprise par Denys pour qui, comme nous l'avons vu, Dieu ou la Cause suressentielle est à la fois imparticipable et participée dans les puissances qui proviennent d'Elle et qui sont les noms divins. La conséquence de cette doctrine de la participation et de l'Imparticipable est que le Premier est totalement inconnaissable (παντελῶς ἄγνωστος), comme le dit Denys dans la *Théologie mystique* (MT 997 B).

Est «ineffable» et «inconnaissable» également tout ce qui a trait au mystère trinitaire : les «unions divines surinconnaissables» (DN 640 D), les «unions et distinctions selon l'Union ineffable (κατὰ τὴν ἄφθεγκτον ἕνωσιν)» (DN 641 D), qui est nommée «l'Ineffable, la Multiplicité des noms, l'Inconnaissance (ἡ ἑνότης ... τὸ ἄφθεφκτον, ἡ ἀγνωσία) (DN 641 A) – remarquons l'unique emploi de ἀγνωσία comme nom divin –, mais aussi aux noms divins : la Paix «qui est au-delà de tout, en tant qu'*indicible et inconnaissable* (ὡς ἄφθεγκτον καὶ τοῦτο καὶ ἄγνωστον)

---

[28] PROCLUS, *El. theol.* 123, DODDS, p. 108-109 ; TROUILLARD, p. 134.

[29] PROCLUS, *El. theol.* 23, DODDS, p. 26-28 ; TROUILLARD, p. 77 : «Tout imparticipable pose spontanément des participés, et toutes les substances participées se réfèrent aux subsistences imparticipables. D'une part, l'imparticipable, ayant valeur de monade en tant qu'il s'appartient à lui-même et non à un autre, et qu'il transcende ses participants, engendre des puissances destinées à être participées... D'autre part, tout participé, parce qu'il devient l'attribut du sujet particulier qui le reçoit en participation, est inférieur à ce qui est également présent à tous les êtres et les emplit tous de lui-même. Car ce qui est dans un seul être n'est pas dans les autres. Ce qui, au contraire, est pareillement présent à tous les êtres pour les illuminer tous n'est pas dans un seul être, mais antérieur à tous... Dès lors, si un principe est à la fois communiqué aux êtres qui sont capables d'en recevoir leur part et le même chez tous, il sera antérieur à tous. Ce qui signifie "imparticipable"».

[30] PROCLUS, *El. theol.* 116, DODDS, p. 102-103 ; TROUILLARD, p. 129.

(DN 949 B) et le caractère «*indicible* inconnaissable et inconcevable (καὶ τῷ ἀφθέγκτῳ καὶ ἀγνώστῳ καὶ ἀνεπινοήτῳ) de sa Puissance» (DN 892 A).

Denys marque fortement l'incognoscibilité de l'Essence suressentielle:

> Le but de notre discours n'est pas de manifester l'Essence suressentielle en tant qu'elle est suressentielle, car cela est indicible, inconnaissable, totalement non manifestable et dépasse l'union elle-même (ἄρρητον γὰρ τοῦτο καὶ ἄγνωστόν ἐστι καὶ παντελῶς ἀνέκφαντον καὶ αὐτὴν ὑπεραῖρον τὴν ἕνωσιν) (DN V, 1, 816 B),

– et de Dieu «d'après sa nature» :

> N'est-il pas vrai de dire que nous ne connaissons pas Dieu d'après sa nature, car cela est inconnaissable et dépasse toute raison et intelligence (Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον) (DN VII, 3, 869 C),

Dieu est vraiment inconnu dans sa nature ou son Essence suressentielle et nous ne le connaissons que par ses noms, puissances opérantes, en tant qu'il est la Cause de tout . Mais en tant que les noms divins eux-mêmes – comme la Puissance ou la Paix – sont suressentiels comme la Cause suressentielle, ils sont indicibles et inconnaissables.

Et de même que Dieu demeure inconnaissable en lui-même, l'union à Dieu se fait selon un mode inconnaissable. Comme le couple d'adjectifs ἄφθεγκτος καὶ ἄγνωστος qualifie le mystère divin, le couple d'adverbes ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως indique le mode de l'union à «Ce qui est ineffable et inconnaissable» :

> Nous sommes unis, d'une manière ineffable et inconnaissable, à ce qui est ineffable et inconnaissable (καθ' ἣν τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα) (DN 585 B).

Aussi bien les «unions ineffables et inconnaissables» (ἄρρητοί τε καὶ ἄγνωστοι) (DN 593 C) des anges que celles des intellects humains se font sous un mode inconnaissable.

> Les intellects divins – dit Denys en parlant des anges – s'élèvent vers le *contact inconnaissable* de ce qui est établi au-dessus de l'intellect (ἐπὶ τὴν ἄγνωστον ἀναβαίνουσι τῶν ὑπὲρ νοῦν ἱδρυμένων συναφήν) (DN XI, 2, 949 C).

De même, comme les disciples au jour de la Transfiguration du Seigneur, nous participons

> à son don de lumière intelligible, dans un intellect sans passions et immatériel, et à *l'union au-dessus de l'intellect par les intuitions inconnaissables* et bienheureuses de ses rayons surétincelants... (ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς) (DN I, 4, 592 C),

Enfin la «divine formation (θεοπλαστία)[31] de l'humanité» de Jésus demeure également ineffable et inconnaissable :

> Mais bien plus, ce qui est le plus manifeste de toute la théologie, la divine formation de l'humanité de Jésus est à la fois ineffable pour tout langage, inconnaissable à tout intellect (ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία καὶ ἄρρητός ἐστι λόγῳ παντὶ καὶ ἄγνωστος νῷ παντί) et même pour le tout premier des anges les plus vénérables (DN II, 9, 648 A),

Et son mystère est caché :

> Car le mystère de Jésus est caché. Tel qu'il est en soi-même, aucune raison et aucune intelligence n'en sont venues à bout. Quoi qu'on dise de lui, il demeure indicible ; de quelque façon qu'on le comprenne, il demeure inconnaissable (ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει καὶ νοούμενον ἄγνωστον) (EP 3, 1069 B).

Il est entré en communion avec nous, sans changement ni confusion et sans dommage pour sa superplénitude du fait de sa kénose[32], ineffable (πρὸς τῆς ἀφθέγκτου κενώσεως) (DN 649 A)

Trois choses apparaissent donc comme «inconnaissables»[33] : Dieu, la formation ou le mystère de Jésus et l'union de Dieu avec les anges et les hommes.

Dans la *Hiérarchie céleste,* Denys nomme d'autres réalités «inconnaissables» : *les réalités simples* que représentent les compositions et les images, réalités qui «sont en elles-mêmes inconnues et échappent à notre regard» (ἐφ'ἑαυτῶν ἀγνώστων τε καὶ ἀθεωρήτων) (CH II, 2, 137 B), *la Théarchie qui* «réduit plus ou moins sa claire illumination pour revenir à l'unité inconnaissable de son propre secret (πρὸς τὸ τῆς οἰκείας

---

31 Dans la *Hiérachie céleste,* Denys parle aussi du caractère ineffable de la formation (θεοπλαστία) de l'humanité de Jésus ou de sa philanthropie : «Le divin mystère de l'amour de Jésus pour les hommes (τὸ θεῖον τῆς Ἰησοῦ φιλανθρωπίας μυστήριον)» et «le mystère de l'ineffable formation de Dieu (τὸ θεαρχικὸν τῆς ἀφθέγκτου θεοπλαστίας μυστήριον)» furent connus par les Anges (CH 181 B).

32 ἀφθέγκτου κενώσεως : cf. Ph 2, 7.

33 Mais Dieu n'est pas seulement «inconnaissable», il est aussi, «surinconnaissable» (ὑπεράγνωστος), selon l'expression de Denys qui conjugue le négatif et le superlatif. Quatre choses apparaissent comme *surinconnaissables* : 1. *le Rayon théarchique :* «Rayon qu'il n'est possible "ni de penser, ni de dire"(*Parm.* 142 a) ni de contempler si peu que ce soit, parce qu'il est séparé de tout et *surinconnaissable* (ὑπεραγνώστως), embrassant par avance, ensemble, tous les termes *suressentiellement* (ὑπερουσίως) en lui de toutes les connaissances et puissances substantielles» (DN 592 D), 2. *La Bonté au-delà de l'inconnaissance et de la lumière* (ἡ ὑπεραγνώστος καὶ ὑπερφανος ἀγαθότης)» (DN 593 B), 3. *la Permanence surineffable et surinconnaissable* (ἡ ὑπεραρρήτος καὶ ὑπεραγνώστος μονιμότης) (DN 640 D), 4. *et la cime* «plus qu'inconnaissable et plus que lumineuse des *Oracles mystiques* (ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφήν)» (MT 997 A).

La composition du mot ὑπεράγνωστος, qui est le superlatif d'un négatif, semble venir du fait que le mot apparaît dans des séquence de mots en ὑπερ-, car il n'y a pas de différence entre la Bonté divine qui est «surinconnaissable» et Dieu ou l'Essence suressentielle qui est dite seulement «inconnaissable». Il semble que la différence entre ὑπεράγνωστος et ἄγνωστος est rhétorique, mais non ontologique.

κρυφιότητος ἑνιαῖον ἄγνωστον» (CH XIII, 4, 305 B), *et deux réalités sensibles : le feu sensible* et *le vent.* Le feu et le vent, comme l'eau, sont porteurs, dans l'Ancien ou le Nouveau Testament, des théophanies divines, et signifient symbolique-ment des attributs de la Divinité : comme elle, ils sont insaisissables et inconnaissables.

Dans le vent, ce qui est inconnaissable, c'est son origine et son terme, comme les mouvements de l'Esprit divin selon la parole de Jn 3,8 :

> On pourrait dire encore que le nom de "vent" attribué à l'esprit aérien manifeste la déiformité des esprits célestes. Car il contient aussi une image et une marque de l'opération théarchique (comme nous l'avons montré plus longuement dans la *Théologie symbolique* en éclairant la signification des quatre éléments)[34], selon qu'il signifie une nature motrice et vivifiante, la promptitude indomptable d'une marche en avant et le secret, inconnaissable et invisible, des origines et des termes de son mouvement (τὴν ἄγνωστον ἡμῖν καὶ ἀόρατον κρυφιότητα τῶν κινητικῶν ἀρχῶν καὶ ἀποπερατώσεων), car *«tu ne sais,* est-il dit, *ni d'où il vient ni où il va»* (Jn 3, 8) (CH XV, 6, 336 A).

L'interprétation du feu est plus mystérieuse. Le feu est invisible et inconnaissable par lui-même.

> Il est pour ainsi dire en tout, resplendit sans mélange à travers tout (διὰ πάντων ἀμιγῶς φοιτᾷ), et est pourtant séparé de tout (ἐξῄρηται πάντων), étant à la fois totalement lumineux (παμφαές) et comme secret, inconnaissable en soi (καὶ ὡς κρύφιον, ἄγνωστον αὐτὸ καθ'αὑτό), s'il ne s'y adjoint une matière où se manifeste sa vertu propre (CH XV, 2, 329 A)

Les deux grands symboles dionysiens sont le feu et la Ténèbre, l'un indique la présence brûlante de la Divinité, l'autre, sa transcendance inacessible, les deux, son secret inconnaissable. Le feu est à la fois saisissant (περιληπτικόν) et insaisissable (ἀπερίληπτον). Présent en toutes choses d'une manière invisible (ἅπασι παρὸν ἀοράτως), il suffit d'un frottement pour qu'il apparaisse. De même, nous ne voyons jamais Dieu, mais ses théophanies.

---

[34] Denys nous dit qu'il a éclairé longuement la signification des quatre éléments dans la *Théologie symbolique*, qu'il mentionne dans la *Théologie mystique* (MT III, 1032 D-1033 B). Trois des quatre éléments : le vent, l'eau et le feu ont été dits d'une manière métaphorique de Dieu. Les théophanies de l'*Ancien Testament* sont accompagnées de vent, que ce soit l'ouragan ou la brise légère, Dieu vient sur «les ailes du vent». Dieu est aussi un «feu dévorant» (πῦρ καταναλίσκον, Dt 4, 24 ; He 12, 29) ou une «source» qui désaltère. Dans le *Nouveau Testament*, les trois métaphores ont été appliquées à l'Esprit qui est l'«eau vive», le vent «dont on ne sait d'où il vient et où il vient» (Jn 3, 8) ou le vent violent du jour de la Pentecôte et les flammes du feu pentecostal.

Les Anciens pensaient que le feu qui s'enflamme au contact d'une matière (la bûche) et de l'air, est invisible par lui-même : ce que l'on voit c'est le bois qui brûle et devient incandescent. C'est pour cela que le feu est une métaphore qui convient à Dieu : on voit l'inflammation ou le rayonnement des êtres divinisés, la flamme de la divinisation, mais on ne voit pas le feu divin qui en est la cause. Cf. É. JEAUNEAU, «Néant divin et théophanie. Erigène, disciple de Denys», *Premier congrès international Denys l'Aréopagite (Athènes, 29 juin-2 juillet 1993). Actes,* Athènes 1995, pp. 121-127.

B. AGNOSTOS THEOS

1. Dans le Néoplatonisme

Au début du XXe siècle, il y eut tout un débat autour de la question de l'origine de la notion de «Dieu inconnu» : vient-elle de l'Orient ou est-elle proprement grecque ?

1.1. Eduard Norden[35]

Dans son livre *Agnostos Theos*, publié en 1913, il défend la thèse selon laquelle l'expression et l'idée même d'un ἄγνωστος θεός n'est pas proprement grecque. Elle témoignerait d'une influence orientale sur le néoplatonisme. Cette thèse, critiquée par K. H. Müller[36] dès 1914, sera reprise par Émile Bréhier dans un cours de Sorbonne de l'hiver 1921-1922 où il expose «l'orientalisme de Plotin»[37].

1.2. E. R. Dodds

À l'inverse E. R. Dodds, dans l'Appendice I sur «The Unknown God in Neoplatonism»[38] de Proclus,*The Elements of Theology*, publié en 1933, montre que l'incognoscibilité du Premier Principe est une doctrine de la philosophie grecque.

Plotin emploie des expressions similaires dans les *Ennéades*[39] et Dodds se demande s'il a emprunté cette pensée à la Gnose directement ou à Numénius[40].

a) Mais l'on trouve déjà cette doctrine de l'incognoscibilité du premier principe chez Platon dans le *Parménide* 142 a et la *Lettre* VII (341 c-d)[41].

---

35 E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Paris 1913.

36 K. H. MÜLLER, «Orientalisches bei Plotinus ?», *Hermes* (1914), p. 70.

37 É. BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, Paris 1982, ch. VII «L'orientalisme de Plotin», p. 107-133 et «Conclusion», p. 186. Voir également O. LACOMBE, «Note sur Plotin et la pensée indienne», *EPHE, Sciences religieuses, Annuaire* 1950-1951, p. 3-17.

38 E. R. DODDS, PROCLUS, *The Elements of Theology*, Oxford 1933, 1963², p. 310-313.

39 PLOTIN, *Enn* V 3 [49] 14, 1-2 : «Nous pouvons parler de lui, mais non pas l'exprimer lui-même. Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée» (οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ) ; trad. Bréhier, p. 68.

40 τὸν πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτὸ ὄν, παντάπασιν ἀγνούμεν παρ'αὐτοῖς (sc. τοῖς ἀνθρώποις), cité par EUSÈBE, *Praep. Ev.* XI, 22. Sur Numénius, voir H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose*, t. I, *La Gnose et le Temps*, Paris 1978, «Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle (1934)», p. 25-54.

41 PLATON, *Lettre* VII 341 C-D : «Là-dessus (sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations), en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais, *car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs,* mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul». PLATON, *Lettres*, traduction, introduction, notices et notes par Luc BRISSON, GF-Flammarion, Paris 1987, p. 193. Voir aussi *Notice* p. 151-158.

À la suite de Platon, Plotin reconnaît que «le père de la cause, c'est-à-dire de l'Intelligence, est le Bien et ce qui est au-delà de l'intelligence et au-delà de l'être» (Τοῦ δὲ αἰτίου νοῦ ὄντος πατέρα (φησι) τἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας)[42] et Syrianus dit, dans son *Commentaire sur la Métaphysique*, que «le Bien est inconnu et au-dessus de toute science comme Platon, dans le *Parménide*, le crie» (τἀγαθὸν ἄγνωστόν ἐστι καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπιστήμην, ὡς ἐν Παρμενίδῃ σαφῶς ὁ Πλάτων βοᾷ)[43].

Quant à la *Lettre* VII, elle est, dit Dodds, «interprétée par Plotin, comme signifiant que l'Un est inconnaissable sauf dans une *unio mystica* qui ne souffre aucune connaissance communicable»[44].

Dans l'*Ennéade* VI 9 [9], *Sur le Bien ou l'Un*, après avoir décliné tous les attributs négatifs de l'Un, en suivant la première hypothèse du *Parménide*[45], Plotin conclut :

> Le doute naît surtout parce que la saisie de l'Un ne peut se faire ni par la science ni par l'intellection (*Parm* 142 a), c'est-à-dire selon la manière dont sont connus les autres objets de pensée, mais par une présence qui est supérieure à la science (ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα)... C'est pourquoi Platon dit qu'il ne peut être ni *objet de discours* (*Lettre* VII, 341 c 5) ni objet d'écrit, mais si nous parlons et écrivons, c'est pour conduire à Lui, pour encourager à la vision, à l'aide de nos discours (ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν), comme si nous indiquions le chemin à quelqu'un qui veut voir quelque chose. Car l'enseignement ne peut conduire que jusqu'à la *route* (*Rép.* 532 e 3), que jusqu'au *cheminement,* mais la vision elle-même, c'est à celui qui veut voir de la réaliser. (*Enn* VI 9 [9] 4, 1-3 et 11-16)[46].

Le discours philosophique – ou le *logos* comme tel – n'a qu'une valeur de signe[47]. Il y a un moment où il faut «sortir du langage», la voie vers la contemplation mène au-delà. C'est la même injonction chez Plotin et chez Denys. Bien plus, il semble que les deux voies du langage et de la contemplation (ἡ θέα)[48], qui correspondent dans le *Traité* 38 des

---

[42] PLOTIN, *Enn* V 1 [10] 8, 6-8 (trad. Bréhier, p. 26).

[43] Cf. SYRIANUS, *in Metaph.* 55, 26 et PROCLUS, *Theol. Plat.* V, 28, 308.

[44] E. R. DODDS, *op. cit.*, Appendice I sur «The Unknown God in Neoplatonism», p. 311.

[45] PLOTIN, *Enn* VI 9 [9] 3, 39-54 ; PLATON, *Parm.* 138 b, 139 b, 141 d.

[46] PLOTIN, *Enn* VI 9 [9] 4, 1-3 et 11-16 ; trad. Hadot, p. 82-83.

[47] PLOTIN, *Enn* VI 9 [9] 3, 51-54 : «Si l'on parle avec exactitude, il ne faut dire *ni ceci ni cela*, mais ce sont nos propres sentiments (πάθη) qu'il faut essayer d'énoncer par des paroles (ἑρμηνεύειν)» ; trad. Bréhier, p. 176.

[48] Dans l'*Ennéade* VI 7 [38], *Sur l'origine des Idées et sur le Bien,* Plotin précise quelles sont les voies qui conduisent à la connaissance (γνῶσις) ou au toucher (ἐπαφή) du Bien :

«Ce qui nous instruit à son sujet, ce sont donc les analogies, les négations, les connaissances des choses qui viennent de lui et certains échelons. Mais ce qui nous conduit à lui, ce sont les purifications, les vertus, les mises en ordre intérieures, les élans pour atteindre le monde spirituel, pour s'y fixer, pour se rassasier de la nourriture qui s'y trouve» (Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ

Ennéades (ch. 35) à la distinction entre l'Esprit sensé (νοῦς ἔμφρων) et l'Esprit épris d'amour (νοῦς ἐρῶν), ne sont pas en continuité : il faut quitter l'une pour entrer dans l'autre, renoncer à la science pour «soudainement» (ἐξαίφνης) voir, la vision emplissant les yeux de lumière et la lumière étant ce qu'on voyait[49].

Le Premier principe est donc ineffable, ἄρρητος, épithète que Proclus associe régulièrement avec ἄγνωστος par exemple dans la *proposition* 123 des *Éléments de Théologie*[50] que nous avons déjà cité.

b) Le second reproche que E. R. Dodds fait à E. Norden, c'est justement de ne pas distinguer les différents sens de ἄγνωστος.

Dieu peut être «inconnu» pour six raisons :

1. il est étranger ou inconnu, comme dans le cas de l'inscription de l'autel : «*Diis Asiae et Africae, diis ignotis et peregrinis*»[51],
2. il dépasse les limites de la connaissance humaine,
3. il ne peut être connu en dehors d'une révélation ou d'une initiation,
4. il est inconnaissable dans son essence,

mais partiellement connaissable par analogie ou

5. par les négations,
6. et accessible dans une *unio mystica* qui demeure ineffable.

Les trois dernières voies, la voie de l'analogie, la voie des négations et la voie de l'extase, sont exposées dans les *Ennéades*, mais elles se trouvaient déjà chez Alcinoos[52] qui fait correspondre la voie de l'analogie avec le soleil de *République* VI, la voie de l'extase avec le discours de Diotime dans le *Banquet* ou avec la flamme soudaine de la *Lettre* VII, et la voie négative avec une source néopythagoricienne. Numénius et le moyen Platonisme[53] développeront ces voies.

C'est pourquoi, conclut Dodds :

> To derive the unknowable One of Neoplatonism from the ἄγνωστος θεός of Gnosticism, or the Plotinian ecstasy from the Philonic, is, it seems to me, to be deceived by words and commit the common fallacy of arguing from coincidence of language to identity of thought. The Plotinian doctrine and the others are solutions of the same problems ; but they are not the same solutions[54].

αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοί τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ'αὐτοῦ ἱδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἑστιάσεις.) (36, 6-10) (*Traité* 38, trad. P. Hadot, p. 176).

Double voie de la connaissance et des vertus, de la négativité et de l'ascèse.

[49] PLOTIN, *Enn* VI 7 [38] 36, 5-10.

[50] PROCLUS, *El. theol.* 123, DODDS, p. 108-109 ; TROUILLARD, p. 134. PROCLUS, *El. theol.* 116, DODDS, p. 102-103 ; TROUILLARD, p. 129.

[51] S. JÉRÔME, *Commentaire de Tite* 1, 12, cité par E. Norden.

[52] ALCINOOS, *Didaskalikos,* c. X, éd. P. Louis et J. Whittaker, Paris 1992.

[53] Cf. J. DILLON, *The Middle Platonists,* Londres 1977.

[54] E. R. DODDS, PROCLUS, *Elements of Theology*, p. 313.

1.3. A.-J. Festugière
reprendra la discussion entre Norden et Dodds dans le IVe tome, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, de *La Révélation d'Hermès trismégiste*[55], où il consacre toute une section à «la transcendance du Dieu ineffable».

1.3.1. Le *«dossier des Hermetica»*
présente un Dieu «connaissable et qui veut être connu», «invisible et visible en sa création», «anonyme et polyonyme»[56] et, en même temps, «incompréhensible, indéfinissable, indicible». Nous retrouvons les oppositions du *Corpus dionysiacum.*

Il y a une double opposition entre la connaissance et l'inconnaissance. D'abord la connaisance de Dieu (γνῶσις θεοῦ) supprime l'ignorance (ἄγνοια). C'est pourquoi le mystagogue s'écrie :

> Elle est venue jusqu'à nous la Connaissance de Dieu : par sa venue, mon enfant, l'Ignorance a été chassée (ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ· ταύτης ἐλθούσης, ὦ τέκνον, ἐξηλάθη ἡ ἄγνοια) (*Corpus Hermeticum* (= C.H.) XII, 88 (204.3)[57].

Mais Dieu demeure inconnaissable. Il est «sans substance» ou «sans essence». L' ἀνουσίαστος du *Corpus Hermeticum* équivaut à l'ἀνούσιος des néoplatoniciens[58]. L'attribut négatif ἀνούσιος est lié à l'attribut suréminent ὑπερούσιος.

De même Dieu est incompréhensible, ἀκατάληπτος, ce qui signifie que Dieu échappe à toute qualification limitative, mais aussi qu'il est au-dessus de toute qualification :

> Il faut concevoir Dieu comme une pensée qui embrasse (περιέχει) toutes choses et qui n'est elle-même circonscrite par rien (ἀπεριόριστον) parce qu'il n'est rien qui circonscrive l'incorporel (τοῦ ἀσωμάτου οὐδέν ἐστι περιοριστικόν) (C.H. XI, 18 (154. 14 ss).

Dieu est donc incirconscriptible (ἀπεριόριστος, ἀπέραντος) ou infini (ἄπειρος). Mais Dieu n'est pas seulement défini d'une manière négative, il est aussi au-delà de tout ce que l'on peut en dire. Dès lors on aboutit à la notion de transcendance absolue[59]. Dieu n'est rien de ce qui est, mais il est le principe de tout ce qui est.

---

55 A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, IV. *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris, 1953, 1981.

56 A.-J. FESTUGIÈRE, *ibid.* p. 65-70 et *Rév. H. Trism.*, t. II, p. 516-518.

57 A.-J. FESTUGIÈRE, *Ibid.* p. 58.

58 Cf. PROCLUS, *El. theol.* 121 (106.21 DODDS).

59 Proclus déclare que la providence divine s'exerce sur toutes choses sans que ce soin provident relâche rien de la transcendance pure et unitive de Dieu (μήτε τῆς προνοίας χαλώσης τὴν ἄμικτον αὐτοῦ καὶ ἑνιαίαν ὑπεροχήν) (*El. theol.* 122), que la science divine est conditionnée par la transcendance absolue des dieux connaissants (κατὰ τὴν ἐκείνων ἐξῃρημένην ὑπεροχήν) (*El. theol.* 124), ou encore que Dieu est créateur et père en vertu de son unique et ineffable transcendance (κατὰ μίαν ἄρρητον ὑπεροχήν) (*El. theol.* 151).

Le disciple demande : «Mais Dieu donc, qui est-ce ?»

Hermès répond : «C'est celui qui n'est aucune de ces choses, mais qui est, pour elles, la cause de leur existence, pour tous et pour chacun de tous les êtres» (ὁ μηδὲ ἓν τούτων ὑπάρχων, ὧν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ὄντων πάντων) (C.H. II, 12-13) [60].

1.3.2. *Alcinoos*

La «doctrine platonicienne de la transcendance divine» se retrouve au IIe siècle chez *Alcinoos (Albinos)*[61] La première manière de concevoir Dieu se fera par mode d'abstraction de toutes choses : c'est la voie κατὰ ἀφαίρεσιν (p. 165. 14). La deuxième manière de concevoir Dieu se fait par mode analogique : c'est la voie κατὰ ἀναλογίαν (p. 165. 17). La troisième manière se fait dans la saisie de Dieu du fait de sa préeminence dans l'ordre envisagé : c'est la *via eminentiae* (καθ'ὑπεροχήν) (p. 165. 24).

Proclus puis Denys reprendront ces trois moments : négation, analogie et suréminence[62]. Denys reprend les deux expressions κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν et κατὰ τὴν ἀφαίρεσιν dans le ch. IV des *Noms divins* (696 C et 697 A), comme nous l'avons vu.

1.3.3. *Numénius*

Enfin seul Numénius, dont la doctrine est proche de celle des *Oracles Chaldaïques*[63], *affirme que Dieu est entièrement inconnu.* Mais ce Dieu n'en est pas moins connaissable par une méthode spéciale : il faut présenter à Dieu un intellect vide (κενεὸν νόον)[64].

Numénius est d'Apamée, les oracles sont chaldaïques. «On a donc ici la preuve que leur Dieu inconcevable vient de *l'orient*»[65]. — Non, dit Festugière, qui s'oppose comme Dodds à la thèse de Norden.

---

60 A.-J. FESTUGIÈRE, *Hermès trismégiste*, IV. *Le Dieu inconnu*, p. 78.

61 Festugière retenait l'identification d'Albinos et d'Alcinoos faite par J. Freudenthal, mais, après Witthaker, on ne peut plus soutenir cette identification : voir les articles de J. WHITTAKER, «Albinos» (n° 78) et «Alcinoos» (n° 92) du *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, Paris 1989, p. 96-97 et p. 112-113, ainsi que l'étude récente de J. Dillon : ALCINOUS. *The Handbook of Platonism,* translated with an Introduction and Commentary by John Dillon, Oxford 1993 (sur les trois voies, *Didaskalikos*, ch. X, 165, l. 17-34, pp. 18-19, Dillon). Dillon qui identifiait encore Albinus et Alcinous dans *The Middle Platonists* (Albinus, pp. 267-306), les distingue dans son dernier livre sur Alcinous et dans la seconde édition de 1996 des *Middle Platonists* (Afterword, p. 445).

62 A.-J. Festugière compare les trois voies d'Albinus avec les trois voies de Celse dans l' 'Αληθὴς Λόγος : «Mais puisqu'enfin les sages ont trouvé une méthode pour nous faire acquérir quelque notion de l'Innommable et Premier, qui rend Dieu manifeste *soit par la synthèse* qui embrasse et domine les autres notions, *soit par la séparation* d'avec ces autres notions, *soit par analogie,* je veux vous enseigner ce qui par ailleurs est ineffable...», *op. cit.*, p. 117.

63 Dans un tableau récapitulatif (p. 136-137), Festugière récapitule les «variations d'Albinus à Numénius».

64 *Or. Ch.* 1, (p. 11, KROLL : apud DAMASCIUS, *de princ.* I, p. 154 R).

65 A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 139.

N'est-ce pas plutôt ce «Dieu inconnu» que saint Paul mentionne dans son discours sur l'Aréopage ?

2. Le discours de saint Paul sur l'Aréopage (Actes 17, 16-34)[66]

2.1. Analyse du discours

Le discours de saint Paul aux philosophes d'Athènes est relaté dans les *Actes des Apôtres* au chapitre 17. Le récit s'ouvre sur l'objection des «philosophes épicuriens et stoïciens qui s'entretenaient avec lui» :

> Certains disaient : «Que veut donc dire cette jacasse ?» Et d'autres : «Ce doit être un prédicateur de divinités étrangères». (Ac 17, 18).

Saint Paul répond en faisant d'abord l'éloge de la piété (v. 22) des Athéniens qui ont même dressé un autel «au Dieu inconnu» (θεῷ ἀγνώστῳ) (v. 23). On dédiait en effet des autels aux dieux inconnus pour se ménager la faveur de divinités oubliées ou ignorées. Mais Paul emploie ici cette formule au singulier pour donner à celle-ci valeur d'argument en faveur du monothéisme.

Saint Jérôme écrivait déjà :

> Il ne faut pas nous étonner si Paul abuse à l'occasion de vers de poètes païens, puisqu'il a modifié l'inscription d'un autel en s'adressant aux Athéniens. L'inscription portait : *"Aux dieux d'Asie, d'Europe, d'Afrique, aux dieux inconnus et étrangers"*. Comme Paul n'avait pas besoin de plusieurs dieux inconnus, mais d'un seul, il a employé le singulier, pour enseigner que c'était son Dieu à lui que les Athéniens avaient mentionné d'avance sur l'autel, et qu'ils devaient rendre sciemment un culte à celui qu'ils adoraient dans l'ignorance et ne pouvaient connaître[67].

Quoi qu'il en soit du prétendu monothéisme des Grecs, ceux-ci avaient insisté sur le fait que le vrai nom de Zeus est inconnu[68].

---

[66] Cf. É. DES PLACES, *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique,* Paris 1969, IIIe Partie «Le monde grec en face du message chrétien. Le discours à l'Aréopage et ses résonances», p. 327-361 ; P. W. VAN DER HORST, «The Unknown God (Acts 17 : 23)», *Knowledge of God in the Greco-Roman World,* ed. R. VAN DEN BROEK, D. BAARDA, J. MANSFELD, Leiden 1988, p. 19-42, avec une abondante bibliographie.

[67] S. JÉRÔME, *In Titum* 1, 12 (PL XXVI, 572 c-573 a). Selon le Père des Places, «une inscription ἀγνώστῳ θεῷ pouvait tout aussi bien signifier "au Dieu inconnaissable". Elle trahissait, en ce cas, la main d'un adepte du platonisme moyen, qui aurait ainsi résumé sa croyance» (É. DES PLACES, *La Religion grecque*, p. 334). Le Père Lagrange pense, quant à lui, que «si l'on élève des autels aux dieux inconnus, on n'en élève pas à une abstraction comme le dieu inconnaissable» (M.-J. LAGRANGE, *Revue biblique* 23 (1914), p. 447).

[68] Cf. HOMÈRE, *Odyssée* V, 445 (trad. V. Bérard, Paris 1924) : «Écoute-moi, Seigneur, dont j'ignore le nom» (Κλῦθι, ἄναξ ὅτι ἐστί), ESCHYLE, *Agamemnon,* 160-162 (trad. P. Mazon, Paris 1925) : «Zeus !... quel que soit son vrai nom, si celui-ci agrée, c'est celui dont je l'appelle» (Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ'αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ / τοῦτό νιν προσεννέπω), EURIPIDE, *Troyennes,* 884-887 (trad. L. Parmentier, Paris, 1925) : «Ô toi, support de la terre et qui sur la terre as ton siège,

Pour saint Paul, Dieu n'est pas «inconnaissable» ; au contraire, dans le premier chapitre de l'*Épître aux Romains*, qui reprend le chapitre 13 du *Livre de la Sagesse*, il dénonce les vices qui ont fermé le cœur des païens à la connaissance d'un Dieu révélé par les splendeurs de la création: ils sont «inexcusables»[69]. L'ignorance (ἄγνοια)[70] est condamnée dans l'*Épître aux Éphésiens* (4, 18)[71] et en *Actes* 17, 30 avec la mention des «temps de l'ignorance» (τοὺς... χρόνους τῆς ἀγνοίας) immédiatement après celle des idoles au verset 29.

Ce Dieu inconnu, c'est le Dieu que saint Paul vient annoncer aux Athéniens. C'est le «Dieu qui a créé l'univers et tout ce qui s'y trouve, lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre, (et qui) n'habite pas des temples construits par la main des hommes» (v. 24)[72]. Ce Dieu a également créé tous les peuples et leur a fixé des temps et des limites pour qu'ils le cherchent, et le découvrent «en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous» (v. 27).

Ce Dieu est le Dieu dont les Grecs eux-mêmes ont parlé :

> Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être[73], comme l'on dit certains de vos poètes : «Car nous sommes de sa race»[74]. Alors, puisque nous sommes la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité ressemble à de l'or, de l'argent ou du marbre, sculpture de l'art ou imagination de l'homme. Et voici que Dieu, sans tenir compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes que tous et partout ont à se convertir. Il a en effet fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par l'homme qu'il a désigné, comme il en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts.
>
> Au mot de «résurrection des morts», les uns se moquaient, d'autres déclarèrent : «Nous t'entendrons là-dessus une autre fois».
>
> C'est ainsi que Paul les quitta. Certains pourtant s'étaient attachés à lui et étaient devenus croyants : *parmi eux, il y avait Denys l'Aréopagite,* une femme nommée Damaris et d'autres encore (Ac 17, 28-34).

---

qui que tu sois (ὅστις ποτ'εἶ σύ), insoluble énigme, Zeus, loi inflexible de la nature ou intelligence des humains, je t'adore». Platon reconnaît, dans le *Cratyle*, que «nous ne savons rien des dieux, ni de leurs personnes, ni des noms qu'ils peuvent bien se donner à eux-mêmes» (*Cratyle* 400 d-e).

[69] ἀναπολογήτους, que la Vulgate traduit : *ita ut sint inexcusabiles*, Rm 1, 20.

[70] Le mot employé est ἄγνοιαν et non ἀγνωσία. Sur l' ἄγνοια, cf. B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech,* Upsal, 1955, p. 233-240 ; C. GHIDELLI, in *Parole di vita* (Brescia) IX (1964) 321-344.

[71] «Leur pensée est la proie des ténèbres et ils sont étrangers à la vie de Dieu, à cause de l'ignorance qu'entraîne chez eux l'endurcissement de leur cœur» (διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν).

[72] Le thème polémique de l'AT contre les sanctuaires, déjà utilisé par le judaïsme dans sa prédication aux païens, est repris ici par la prédication chrétienne. Un thème analogue se retrouve chez les Stoïciens. C'est pourquoi le verset 25 se divise en deux parties, l'une adressée aux Stoïciens, l'autre aux Épicuriens : «(a) Son service non plus ne demande pas de mains humaines, comme s'il avait besoin de quelque chose, (b) lui qui donne à tous la vie et le souffle, et tout le reste».

[73] Phrase inspirée du poète Epiménide (VIe siècle av. J.C.).

[74] Citation des *Phénomènes* d'Aratos (IIIe siècle av. J.C.), proche d'une pensée du stoïcien Cléanthe. Le texte d'Aratos signifie : nous tirons de lui notre origine.

Le discours de saint Paul peut se diviser en trois parties : 1. l'éloge de la piété des Athéniens (v. 22 à 28), 2. la critique de l'idolâtrie (v. 29), 3. l'annonce de la révélation de Dieu en Jésus-Christ et l'appel à la conversion dans la perspective du jugement et de la résurrection des morts (v. 30 à 31).

Dans son apologie, Paul prend appui sur le culte (l'autel au Dieu inconnu) et la culture des Grecs (Aratos et Epiménide), pour renverser l'argumentation et appeler à la conversion (à une double conversion, du langage et de la pensée). Ce *Dieu inconnu* a eu pitié des temps de l'ignorance et s'est manifesté, ce Dieu *de la race duquel nous sommes* ne doit pas être figuré à partir de représentations humaines idolâtriques, puisque, au contraire, ce sont les hommes qui sont à son image.

Il y a une inclusion rhétorique de la seconde argumentation dans la première. Paul commence son discours sur le Dieu inconnu et, après une séquence sur la recherche de Dieu et sa proximité, qui appelle la critique des idoles, il revient au thème du Dieu inconnu en montrant que Dieu lui-même s'est révélé. Saint Paul reconnaît ainsi qu'il y a deux modes de connaissance de Dieu : l'une la «recherche de Dieu» par la raison, la philosophie ou la poèsie, l'autre, n'est possible que par la révélation de Dieu lui-même. Le Dieu créateur et ami des hommes avait fixé l'ordre du monde et départi à chaque peuple un temps pour le chercher, le Dieu qui se révèle et appelle à la conversion a fixé un jour pour juger le monde «par l'homme qu'il a désigné» en le ressuscitant d'entre les morts. L'inclusion du récit met en relation le Dieu inconnu et sa révélation dans le Christ ressuscité des morts. Ce Dieu qui se révèle est bien le *Dieu inconnu* des Grecs, mais aussi le *Dieu inconnaissable* sans la révélation, que la raison grecque ne pouvait pressentir et qu'elle refusera. La révélation du Dieu inconnu dans le Christ ressuscité est *folie pour les païens* (I Co 1, 23). Tel est le kérygme de Paul aux Athéniens et la raison de la conversion de «Denys l'Aréopagite».

2.2. Saint Paul et le Pseudo-Denys

On peut se demander s'il y a trace de ce kérygme paulinien dans l'œuvre du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Cette question est une question critique, elle appelle un jugement sur le christianisme de Denys dans sa confrontation avec l'Apôtre Paul dont précisément il se réclame.

L'extase est l'expression néoplatonicienne de la folie paulinienne. Paul est hors de lui-même par amour, mais aussi parce qu'il a compris que la sagesse de la croix est plus haute que la sagesse de ce monde. Cela, Denys aussi l'a compris, lui à qui Apollophane reproche d'avoir commis un parricide en ravissant aux Grecs la sagesse des Grecs pour la retourner contre les Grecs. Mais Denys s'est servi, comme Paul, de la

sagesse des Grecs pour leur montrer la sagesse chrétienne. *Le parricide, qu'Apollophane reproche à Denys, est peut-être le plus grand acte de piété de Denys vis-à-vis des Grecs* : c'est toute la philosophie grecque que Denys veut sauver en la recueillant dans le christianisme[75]. Saint Paul, dans son discours sur l'Aréopage, annonçait aux Athéniens le temps que Dieu leur avait départi et les appelait à la conversion : le Pseudo-Denys dont l'œuvre a précédé la fermeture de l'École d'Athènes par Justinien, voit cette grande période de la philosophie grecque s'achever et tente, dans une entreprise risquée et déterminante pour l'histoire de la mystique chrétienne, de convertir la philosophie grecque elle-même en exprimant la théologie chrétienne dans le langage néoplatonicien. Cette entreprise, qui a été dénoncée par Luther comme

---

[75] Comme Socrate vis-à-vis de Parménide, Denys l'Aréopagite est accusé, par le sophiste Apollophane, de «parricide» vis-à-vis de la philosophie grecque.

– L'accusation repose sur le prétexte que Denys «utilise de façon impie contre les Grecs le bien même des Grecs» (ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένῳ). – Mais cette accusation est précisément un sophisme parce que «ce sont les Grecs qui retournent de façon impie des armes divines contre les réalités divines, lorsqu'ils essaient de détruire, au moyen de la sagesse (qui leur vient) de Dieu, le respect (qui est dû) à Dieu (ὡς Ἕλληνες τοῖς θείοις οὐχ ὁσίως ἐπὶ τὰ θεῖα χρῶνται διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τὸ θεῖον ἐκβάλλειν πειρώμενοι σέβας)» (1080 B). Le *«bien des Grecs»* est la σοφία, mais leur «impiété» est de retourner «contre les choses divines» (ἐπὶ τὰ θεῖα), c'est-à-dire celles qui sont révélées, cette sagesse qui leur vient de Dieu et qui appartient à Dieu. Denys, en employant le génitif σοφία τοῦ θεοῦ, identifie déjà la sagesse grecque et la sagesse chrétienne dont l'Apôtre Paul parle dans la *Première Épître aux Corinthiens* (1, 21.24 ; 2,7 ; Ep 3, 10).

Le pseudo-Aréopagite ne fait pas allusion ici «aux croyances d'un peuple matérialiste et passionné qui ajoute foi aux récits des poètes et qui adore la créature au lieu du Créateur (τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα)» (EP VII, 1084 B 5-6 ; Rm 1, 25, Sg 13 ; CLÉMENT, *Protreptique* 63, 4). Ce n'est pas la croyance (δόξα) des fables, ni l'idolâtrie des «mystères» et des cultes qui sont ici visées, ni la mentalité matérialiste (προσύλως) qu'elles présupposent, mais l'attitude même «d'Apollophane en personne qui retourne de façon impie des armes divines contre les réalités divines (οὐχ ὁσίως τοῖς θείοις ἐπὶ τὰ θεῖα χρῆται)» (1080 B 6).

L'impiété d'Apollophane retourne la σοφία grecque contre la σοφία τοῦ θεοῦ. En effet, ce qu'Apollophane appelle φιλοσοφία n'est autre que ce que l'Apôtre Paul appelle σοφία τοῦ θεοῦ, c'est-à-dire, selon Pseudo-Denys, la connaissance anagogique de l'Auteur des étants et de la connaissance de ces étants : «En effet, par cette connaissance des êtres, qu'il appelle du beau nom de philosophie, et que le divin Paul nommait la sagesse de Dieu (I Co 2, 7), les vrais philosophes devraient être amenés vers l'Auteur à la fois des êtres et de la connaissance de ces êtres (τῇ γὰρ τῶν ὄντων γνώσει, καλῶς λεγομένῃ πρὸς αὐτοῦ φιλοσοφίᾳ καὶ πρὸς τοῦ θείου Παύλου σοφίᾳ θεοῦ κεκλημένῃ, πρὸς τὸν αἴτιον καὶ τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους)» (1080 B).

La philosophie grecque est ici identifiée à la connaissance des *invisibilia per ea quae facta sunt*, dont parle Rm 1, 20. La σοφία τοῦ θεοῦ est alors la connaissance analogique de la Cause à partir de ses effets, mais non la σοφία τοῦ σταυροῦ de I Co 1, 21. Denys fait ici son « discours sur l'Aréopage » en essayant de démontrer à la sagesse grecque qu'elle est identique à la *sagesse de Dieu* dont elle est issue ; mais, en taisant la *sagesse de la croix* dont parle Paul dans son *Épître aux Corinthiens*, il tronque le message de Paul, dans son discours sur l'Aréopage, sur le Christ mort et ressuscité et évite la « folie de la croix » qui est risible pour les Athéniens. Cf. Y. DE ANDIA, «Philosophie et union mystique chez Denys l'Aréopagite», in : ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, *«Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin,* Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992, p. 511-531.

une dénaturation du christianisme[76], est déterminante pour l'histoire de la mystique chrétienne, car il n'est plus possible, aujourd'hui, de dialoguer avec les mystiques non-chrétiennes, en particulier asiatiques, sans se souvenir que la théologie mystique chrétienne porte un lourd héritage grec.

Il nous reste à nous demander quelle est cette union au Dieu inconnu.

C. L'UNION DANS L'INCONNAISSANCE

1. πρὸς ἕνωσιν : l'élévation de l'intellect et l'union

Il n'y a qu'un emploi de ἕνωσις dans la *Théologie mystique* (MT 997 A). C'est le seul emploi de πρὸς ἕνωσιν dans le *Corpus dionysiacum,* formule où la préposition πρὸς indique, comme en Jn 1,2, le mouvement d'être tourné ou élevé vers Dieu.

Relevons les divers emplois de πρός :

MT 997 A : πρὸς ἕνωσιν ἀγνώστως ἀνατάθητι
MT 1000 A : πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα
EH 392 A : ἡ πρὸς θεὸν ἕνωσις
DN 593 D : ἡ πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἕνωσις
DN 865 C : συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ
DN 700 A : πρὸς ἑαυτὴν (ἀγαθότης)
DN 705 A : πρὸς ἀγαθόν

et les dix emplois de πρὸς τὸ ἕν que nous avons déjà notés dans la *Hiérarchie ecclésiastique*[77].

2. ἀγνώστως : dans l'inconnaissance

D'autre part cette élévation se fait ἀγνώστως, «par voie d'inconnaissance», traduit Jan Vanneste[78], ou «dans l'ignorance», traduit Maurice de Gandillac[79]. La traduction de Jan Vanneste me semble plus juste, car elle fait droit à la distinction entre «ignorance», qui a un sens négatif, et «inconnaissance», qui a aussi, comme nous le verrons, un sens positif. Cependant l'interprétation que Jan Vanneste donne de l'union dans l'inconnaissance, en supposant trois moments de la démarche mystique,

[76] LUTHER, *De captivitate Babylonis, Weimar Ausgabe*, Bd VI, 562, 3 ss : «Atque mihi in totum displicet, tantum tribui, quisquis fuerit Dionysio illi... Etiam pernitiosum est *plus platonisans quam christianisans,* ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimam. Christum ibi adeo non disces, ut, si etiam scias, amittas. Expertus loquor. Paulum potius audiam, ut Iesum Christum et hunc crucifixum discamus».

[77] Cf. II[e] Partie, ch. XIII, p. 293.

[78] J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite,* Bruxelles 1959, p. 200.

[79] M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes de Pseudo-Denys l'Aréopagite,* p. 177.

l'ἀφαίρεσις, l'ἀγνωσία et l'ἕνωσις, me semble très discutable[80]. L'ἀγνωσία étant le second terme de sa triade, il lui fait jouer un rôle de médiation. Par conséquent seul le sens de «moyen» est retenu.

Mais autant l'expression δι'ἀγνωσίας a un sens instrumental, autant l'adverbe ἀγνώστως exprime un mode plus qu'un moyen. Par conséquent, ce n'est pas un moyen qui doit être dépassé dans la fin, l'union, mais un mode de l'union elle-même.

Nous trouvons la distinction entre le moyen (διά) et le mode (adverbe) dans une série d'exemples :

DN 708 D : δι' ἑνώσεως ἀγνώστου

> Lorsque l'âme devenant déiforme grâce à l'union inconnaissable s'élance en des élans aveugles vers les rayons de la lumière inaccessible...

DN 872 A : δι' ἀγνωσίας κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν

> La connaissance la plus divine de Dieu est celle qui est obtenue grâce à l'inconnaissance, dans une union au-dessus de l'intellect...

Ce qui est obtenu «par l'inconnaissance» n'est pas l'union, mais soit la déiformité de l'âme ou sa divinisation, soit la connaissance la plus divine. L'ἀγνωσία et l' ἕνωσις sont nécessaires pour obtenir la divinisation et la connaissance divine.

---

[80] Selon Jan Vanneste, il y a trois «moments dans la démarche mystique» : l'ἀφαίρεσις, l' ἀγνωσία et l' ἕνωσις. Cette division qui ne s'appuie sur aucun texte dionysien correspondrait à la division classique des trois voies ou plutôt trois activités : purification, illumination et union (cf. p. 9, p. 201 et p. 219). Cette affirmation, qui est présentée dans l'*Avant Propos* sans aucune justification, sert de classification ou impose une «structure» à la théologie mystique de Denys, sans tenir compte du mouvement du texte de la *Théologie mystique* et de la distinction que Denys y fait entre la théologie, affirmative et négative, et la transcendance de la Cause qui est au-delà de toute affirmation et de toute négation. Dans le mouvement de la pensée dionysienne, l'affirmation précède l'apophase et il ne peut y avoir de négation s'il n'y a pas d'abord quelque chose à nier. De même Vanneste distingue trois sens du mot ἀγνωσία : l'ignorance, l'inconnaissance humaine et l'incognoscibilité divine. H.-C. Puech avait distingué deux sens : le sens subjectif et le sens objectif de la Ténèbre, mais sans vouloir en faire des moments différents. Comme J. Vanneste a fait de l'ἀγνωσία le second temps de la démarche mystique, elle ne peut avoir qu'un sens de moyen pour atteindre l'union qui est bien la fin ou le terme, alors que l'adverbe ἀγνώστως caractérise le mode de l'union elle-même. Quant à l' ἕνωσις, il en fait une «faculté de la connaissance du Transcendant» (p. 209) et, suivant son interprétation, il traduit ἕνωσις par unité dans trois textes : DN IV, 11, 708 D ; DN VII, 1, 865 C : κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν : «l'unité qui dépasse sa nature» (p. 207 et 212) et DN VII, 3, 872 A (p. 207-208). De même il traduit ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν par «unité au-delà de l'intelligence» (p. 207).

Mes deux autres points de désaccord sont sa méconnaissance du rôle de l'amour de la «démarche mystique» dionysienne (p. 214) et son affirmation finale que la théologie mystique est une «théologie naturelle» (p. 221) – car il n'y a pas de «grâce surnaturelle» (p. 222) –, ou une «mystique naturelle» (p. 224). Il reste l'opposition entre deux modes d'union, selon la voie hiérarchique ou mystique (p. 223), qui touche l'interprétation de l'ensemble du *Corpus dionysien,* question posée par beaucoup, sur laquelle je reviendrai dans la conclusion.

Quant à l'adverbe ἀγνώστως, il a un sens modal qui qualifie l'union elle-même ; ainsi en MT 997 B, «Sois élevé d'une manière inconnaissable jusqu'à l'union», ou en DN 585 B, «Nous sommes unis, d'une manière ineffable et inconnaissable, à l'Ineffable et Inconnaissable, selon une union supérieure à notre puissance et activité rationnelle et intellectuelle...». Nous retrouvons les adverbes ἀρρήτως καὶ ἀγνώστως qui qualifient le mode de l'union avec celui qui est ἄρρητος καὶ ἄγνωστος. Ce que j'ai dit plus haut sur l'union ineffable à l'Ineffable me semble également vrai de l'union inconnaissable avec l'Inconnaissable. De même que le silence n'est pas la cessation de paroles, mais la participation au caractère ineffable de la Cause qui lui donne un sens de plénitude et non de vide, de même l'inconnaissance dans l'union n'a pas le sens subjectif de limite de la connaissance ou d'absence de connaissance (=ignorance), mais de participation à l'incognosciblité divine, pour reprendre la distinction de Vanneste entre inconnaissance et incognoscibilité.

Cela nous conduit à distinguer différents sens de la γνῶσις et de l'ἀγνωσία.

1. Il faut d'abord distinguer l'ignorance (ἄγνοια)[81] et l'inconnaissance (ἀγνωσία). Cette distinction correspond à celle de σκότος, quelquefois employé dans le sens d'obscurité comme privation de lumière, et de γνόφος, ténèbre comme surabondance de lumière.

Denys établit une relation entre σκότος et ἄγνοια dans le chapitre IV des *Noms divins*, où il décrit l'illumination progressive de la Lumière intelligible :

> Le Bon est appelé lumière intelligible parce qu'il emplit de lumière intelligible tout intellect supra-céleste, qu'il chasse toute ignorance et erreur de toutes les âmes où il a pénétré, qu'il leur donne part à toutes de sa lumière sacrée, qu'il purifie les yeux de leur intellect de l'obscurité de l'ignorance qui les couvre, qu'il fait lever et dessille les yeux appesantis par le poids pesant des ténèbres (DN IV, 5, 700 D)

Il oppose σκότος et φῶς dans la *Première Lettre à* Gaios : «La ténèbre disparaît à la lumière (Τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί)» (EP I, 1065 A).

Mais s'il y a une ignorance qui est en deçà de la connaissance, il y a une inconnaissance qui est au-delà de la connaissance, comme l'indique le passage du chapitre VII que nous avons déjà cité[82].

---

[81] Cf. DN IV, 6, 701 B : «Et en effet comme l'ignorance divise les égarés, de même la présence de la lumière intelligible rassemble et unifie ceux qui sont illuminés, les perfectionnant, et, en outre, elle les convertit vers le réellement étant».

[82] Cf. *supra*, Ch. XII, p. 275-277.

2. De même, il y a deux sortes de connaissance (γνῶσις), une connaissance des étants et une connaissance qui est l'inconnaissance (ἀγνωσία).

> Dieu est connu grâce à la connaissance et à l'inconnaissance· Il y a de lui intellection, verbe, science, contact, sensation, opinion, représentation et nom et tout le reste, et (pourtant) il ne peut être ni saisi par l'intelligence, ni dit, ni nommé. Il n'est aucun des étants et il n'est connu en aucun des étants. Il est tout en tout[83] et il n'est rien en rien, et il est connu de tous à partir de tout et il n'est connu par personne à partir de rien. Car à la fois c'est avec rectitude que nous disons ces choses au sujet de Dieu, et c'est à partir de tous les étants, proportionnellement à tout ce dont il est cause, qu'il est célébré (DN VII, 3, 872 A).

La connaissance humaine est une «connaissance des étants» (γνῶσις τῶν ὄντων)[84], et la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu est une connaissance par analogie (ἀναλογικὴ γνῶσις) à partir des étants[85], ou une «connaissance de l'amour authentique»[86]. Mais Dieu est à la fois la Cause des étants et «il n'est aucun des étants et il n'est connu en aucun des étants» (καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, οὐδὲ ἔν τινι τῶν ὄντων γινώσκεται). Cette affirmation radicale de l'incognoscibilité divine semble contredire celle du chapitre V des *Noms divins* sur la connaissance analogique. Elle signifie que la connaissance de Dieu n'est pas au niveau de la γνῶσις τῶν ὄντων. Par le superlatif ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις, Denys marque des degrés entre la connaissance analogique de Dieu et «la connaissance la plus divine»[87].

---

[83] I Co 15, 28.

[84] Cf. DN I, 4, 593 A : «Car si toutes les connaissances sont *connaissances des étants* et se terminent aux étants, celle qui est au-delà de toute essence est aussi séparée de toute connaissance».

[85] Cf. DN V, 9, 825 A : «Il faut se souvenir de la *théologie* qui dit : *Je ne t'ai pas montré cela pour que tu marches derrière,* mais afin que nous soyons élevés autant que nous en sommes capables, *par la connaissance analogique* de ces choses, à la Cause de tout.»

[86] Cf. DN IV, 12, 709 C : «Car l'unicité de l'amour divin et unique est, pour la multitude, incompréhensible. C'est pourquoi un nom qui apparaît plutôt gênant pour la plupart est appliqué à la sagesse divine, *pour les élever et les faire tendre à la connaissance de l'amour authentique,* de manière à ce qu'ils soient libérés de la gêne à son sujet».

[87] ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις : cf. DN IV, 11, 708 D ; VII, 1, 865 C. Selon Proclus, dans les *Éléments de théologie*, la connaissance divine (θεία γνῶσις) n'est pas «d'ordre noétique» (νοερά), ne fait pas partie des «connaissances inférieures à l'esprit (τῶν μετὰ νοῦν), mais est établie au-dessus de l'esprit par son caractère divin (ἀλλὰ κατὰ τὴν ἰδιότητα τὴν θείαν ὑπὲρ νοῦν ἱδρυμένην). Si donc il y a connaissance chez les dieux, celle-ci est secrète et porte la marque de l'Un (εἴτε ἄρα γνῶσίς ἐστι θεία, κρύφιός ἐστιν αὕτη καὶ ἑνοειδὴς ἡ γνῶσις). S'il y a puissance, aucun être ne peut la circonscrire (ἀπερίγραφος) et elle contient tous les êtres de la même manière. S'il y a bonté, c'est elle qui définit la subsistence des dieux» (*théorème* 121). Par conséquent, de même que la πρωτίστη δύναμις n'est pas οὐσιώδης ni ἀνούσιος mais ὑπερούσιος, de même la θεία γνῶσις n'est pas intellectuelle (νοερά), ni μετὰ νοῦν, mais ὑπὲρ νοῦν chez Proclus. Et la connaissance divine a un caractère secret (κρύφιος), comme pour Denys.

> La connaissance la plus divine de Dieu c'est celle qui est obtenue grâce à l'inconnaissance, dans une union au-dessus de l'intellect, lorsque l'intellect, s'étant séparé de tous les étants et s'étant, ensuite, également quitté lui-même, s'unit aux rayons plus que lumineux et, à partir d'eux et en eux, est illuminé par l'insondable profondeur de la Sagesse[88] (DN 872 B).

Le passage de la connaisance (analogique) de Dieu à partir des étants à cette autre connaissance «plus divine», qu'est l'inconnaissance dans «l'union au-dessus de l'intellect», exige, dans les *Noms divins,* la séparation de l'intellect de tous les étants (ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς) (DN 872 B) et, dans la *Théologie mystique*, la «négation de tous les étants» (ἡ ἀφαίρεσις πάντων τῶν ὄντων) (MT II, 1025 A), la négation des étants se réalisant dans la séparation de l'intellect de tous les étants. Ceci correspond au sommet de l'ascension ou de la montagne. Mais l'union mystique ne se réalise qu'au moment où l'intellect se sépare de lui-même, en entrant dans la Ténèbre. Il ne s'agit plus de cime de l'intellect, mais d'extase de l'intellect (ce en quoi Denys est plus proche de Plotin que de Proclus) et c'est cette extase, c'est-à-dire cette sortie de soi et cette entrée en Dieu, qui lui permet de connaître Dieu non selon lui-même, mais selon l'union elle-même, de connaître Dieu en Dieu et selon Dieu. Telle est la «connaissance la plus divine» comme «inconnaissance».

De même que, dans les *Noms divins,* l'inconnaissance est une «connaissance», ainsi, dans la *Théologie mystique,* «l'absence de vision et de connaissance» est un «voir et un connaître»[89].

Enfin, dans la *Lettre I à Gaios,* l'inconnaissance est également connaissance :

> S'il advient que, voyant Dieu, on comprenne ce qu'on voit, c'est qu'on a pas vu Dieu lui-même, mais quelqu'une de ces choses connaissables qui lui doivent l'être. Car en soi, il dépasse toute intelligence et toute essence ; il n'existe, de façon suressentielle, et n'est connu au-delà de toute intellection, qu'en tant qu'il est totalement inconnu et qu'il n'existe point. Et c'est cette parfaite inconnaissance, prise au meilleur sens du mot, qui constitue la connaissance vraie de Celui qui dépasse toute connaissance (EP I, 1065 A).

L'égalité entre la γνῶσις ἀληθής du θεὸς ἄγνωστος et l'ἀγνωσία est ici posée : le Dieu inconnu ne peut être connu que par l'inconnaissance.

---

[88] Cf. Rm 11, 33.

[89] Cf. MT II, 1025 A : «Nous souhaitons nous aussi accéder à cette Ténèbre plus que lumineuse et, grâce à l'absence de vision et de connaissance, voir et connaître Celui qui dépasse la vision et la connaissance, par le fait même de ne voir ni ne connaître – car cela est réellement voir et connaître – et célébrer suressentiellement le Suressentiel par la négation de tous les étants».

Toutefois le dernier mot n'est pas l'inconnaissance comme ignorance, mais «l'inconnaissance parfaite» comme «connaissance vraie».

3. κατὰ τὴν ἕνωσιν : connaissance de Dieu, extase et divinisation

Denys poursuit :

> C'est selon cette (union) qu'il faut penser les choses divines et non pas selon nous, mais en sortant[90] tout entiers de nous-mêmes tout entiers et en devenant tout entiers de Dieu, car il vaut mieux être à Dieu et non à soi. C'est ainsi, en effet, que les choses divines seront données à ceux qui sont avec Dieu (DN VII, 1, 865 D-868 A).

Il y a une simultanéité entre la sortie ou la séparation de soi et l'appartenance à Dieu, l'extase et l'union à Dieu. Ce texte est très important car il met en rapport l'union, l'extase et la divinisation. L'union est bien l'union de l'intellect et des réalités divines au-delà de l'intellect, c'est pourquoi elle ne peut se faire que par cette dépossession de soi et possession par Dieu qu'est l'extase. Enfin c'est selon cette union qu'il faut penser Dieu et non selon soi, en devenant «de Dieu» (ce en quoi Denys se sépare de Plotin qui dit : en devenant «Dieu») et en étant à Dieu et avec Dieu.

Les lignes de la pensée de Denys sur l'union au-delà de l'intellect (IIe Partie), la divinisation et l'inconnaissance comme connaissance plus divine (IIIe Partie) convergent vers ce centre de sa pensée qu'est l' ἕνωσις : il n'y a de connaissance de Dieu que dans l'union, la divinisation et l'extase, dans cet unique mouvement de sortie de soi et d'appartenance à Dieu où se joignent amour et connaissance.

C'est en effet ce double mouvement de l'extase qui est noté dans les *Noms divins*, où l'intellect s'est «séparé de tous les étants et ensuite, également quitté lui-même» (DN VII, 3, 872 A), et à la fin de l'adresse de Denys à Timothée, au premier chapitre de la *Théologie mystique,* où Denys dit qu'il faut sortir «par une extase purement déliée et détachée de tout et de toi-même (ἑαυτοῦ καὶ πάντων)» (MT I,1,1000 A).

Et c'est cet ultime épanouissement de l'extase comme sortie «de tout et de soi», répété par tous les auteurs mystiques jusqu'à saint Jean de la Croix[91], qui est le signe de la plénitude de l'union mystique et la

---

[90] Sur l'extase, voir : DN III, 2, 681 D (ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ) ; MT 1001 A et Rm 14, 7 ; 2 Co 5, 13 ; 5, 15 ; Ph 1, 23.

[91] Tout le *Cantique spirituel* est une «sortie» ou une «course» de la Bien-Aimée à la poursuite de son Bien-Aimé. *«Je sortis après toi en criant, mais tu étais parti»*, dit l'Épouse, dans la première strophe du *Cantique spirituel.* Saint Jean de la Croix ajoute : «Dans le langage spirituel, *la sortie* dont il s'agit ici désigne deux manières de suivre Dieu. *D'abord l'âme sort de tout le crée* qu'elle abhorre et qu'elle méprise ; *ensuite elle sort d'elle-même* en s'oubliant par amour pour Dieu» (*Cantique* B 1, 20). Cette «sortie» de l'âme d'elle-même et de toutes les choses créées se fait par amour. C'est l'extase de la théologie mystique : «En cette façon, par cette théologie mystique et par cet amour

signature du mystérieux auteur de la *Théologie mystique* dans la mystique occidentale.

secret, *l'âme va sortant de toutes choses et de soi-même* et montant à Dieu» (2 *Nuit* 20, 6). La théologie mystique est à la fois «sortie», extase et «nuit obscure».

Mais l'extase n'est pas seulement un «sortir», c'est aussi un «entrer» : c'est le moment, dans la *Théologie mystique* de Denys, où Moïse «pénètre» dans la *«Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance»,* mais l'entrée dans la Ténèbre n'a pas un sens christologique chez Denys comme dans la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse.

Dans le Cantique spirituel, il y a trois «entrées» de l'Épouse : – «l'entrée dans le jardin qui est le «mariage spirituel» : *«l'épouse a pénétré dans le jardin charmeur qu'elle désirait»* (*Cantique* B 16), – l'entrée dans l'«épaisseur de la croix» : *«nous entrerons plus avant dans l'épaisseur»* (*Cantique* B 36), – et l'entrée dans les «mystères du Christ», que symbolise le moût des grenades, lorsque l'Épouse et l'Époux pénétreront et entreront *«dans les cavernes très hautes de la pierre»* et goûteront *«le moût des grenades»* (*Cantique* B 37), c'est-à-dire la Passion du Christ.

CONCLUSION

UNIO MYSTICA

Au terme de cette enquête sur l' ἕνωσις, il est possible de caractériser cette notion et de répondre aux questions qui se sont posées tout au long de notre étude.

A. UNIFICATION, UNITÉ ET UNION

1. Union en Dieu et union à Dieu

L'union à Dieu prend son point de départ dans l'Union en Dieu et, lorsqu'on s'engage ainsi dans le mouvement de procession-conversion des *Noms divins* qui conduit de l'Union divine à l'Un, on comprend que l'union à Dieu n'est pas un fait ponctuel et isolé, ce que pourrait laisser croire l'extase, mais qu'il faut penser cette union dans ce grand mouvement qui vient de Lui et conduit à Lui, en découvrant que le cœur de ce mouvement, c'est le θεῖος ἔρως, l'amour qui pousse le Bien à sortir de lui-même et à se diffuser ou à se communiquer en donnant l'être, la vie et la pensée aux différents étants, l'amour du Bien et du Beau qui attire l'esprit vers Celui qui est aimable et désirable et qui se découvre comme le Bien-Aimé. C'est à l'intérieur de ce cercle du Bien et de l'Amour qu'il faut situer l'union à Dieu.

2.Union au-delà de l'intellect et union à Dieu

L' ἕνωσις est définie à la fois par rapport à l'intellect, comme ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν et par rapport à l'objet de l'union, comme ἕνωσις πρὸς τὸν θεόν. Les deux prépositions ὑπέρ et πρός définissent l'union en fonction du sujet et de l'objet. L'esprit s'unit à (πρός) Dieu, au Rayon de ténèbres, au Bien, qui est au-delà de toutes choses (ὁ πάντων ἐπέκεινα). C'est donc dans le dépassement de l'esprit (ὑπὲρ νοῦν) et la sortie de soi (ἐξ ἑαυτοῦ) que cette union a lieu.

Ma thèse sur l' ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν comme union au-delà de l'intellect au Bien ou à Dieu s'oppose à la fois à celle de Jules Gross qui prétend que Denys parle de l'«un de l'âme», expression proclienne que Denys n'emploie jamais – la construction de la phrase litigieuse (EH 437 A), par G. Heil, et son interprétation selon laquelle il s'agit d'une *pars animae* est également contestable –, et à la thèse de Jan Vanneste qui, à partir d'un parallèle entre les *Noms divins* et le traité 38 des *Ennéades,*

conclut que l' ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν est une «faculté» (de l'intellect ?) de connaissance de ce qui dépasse l'intellect.

3. Unification et unité comme conformité à l'Un

L'union suppose et achève l'unification. L'unification intérieure se fait, dans les *Noms divins,* grâce à l'union pacifique de la Paix qui supprime toute guerre en nous et en dehors de nous, et, dans la *Hiérarchie ecclésiastique,* grâce au sceau baptismal qui est le «sceau de l'Un» et à la lutte athlétique à la suite du Christ qui enrôle les baptisés dans la *militia Christi.* Mais l'unité de soi ne se fait pas seulement par un don de cet Un qui donne la forme de l'Un (ἑνοειδής) à ceux qui sont marqués de son sceau, elle est aussi une extase de l'homme unifié qui se tourne vers Celui qui est sans forme (ἀνείδεος).

B. L'UNION ET LES DEUX MOUVEMENTS DE L'ÂME

1. Le mouvement circulaire

Les deux mouvements de l'union sont un mouvement d'élévation vers Celui qui est au-delà, mais aussi le mouvement circulaire de l'âme qui tourne autour du Bien et retourne en son centre pour s'unir à lui : «Le mouvement de l'âme est circulaire quand elle rentre de l'extérieur en elle-même, que l'involution conforme à l'Un (ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις) de ses puissances intellectives, comme en un cercle, lui donne la stabilité, la convertissant et la rassemblant d'abord de la multiplicité extérieure en elle-même, ensuite, une fois devenue conforme à l'Un (ἑνοειδῆ γενομένην), l'unissant avec les puissances unies de façon unitaire, et alors la guidant vers le Beau et Bien qui est au-dessus de tous les étants, un et le même, sans commencement et sans fin» (DN IV, 9, 705 A).

Les deux moments sont ici bien marqués : il y a d'abord (πρῶτον) un recueillement de l'âme en elle-même (εἰς ἑαυτήν), et ensuite (εἶτα), au terme de cette conversion, une union avec les «puissances unies», c'est-à-dire les puissances angéliques, et une élévation vers le Beau et Bien (ἐπὶ τὸν καλὸν καὶ ἀγαθόν) qui est au-dessus de tous les étants (ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα). Le rassemblement du multiple dans l'un se fait grâce à la conversion des puissances de l'âme, de l'extérieur (ἔξωθεν) à l'intérieur d'elle-même, et l'élévation vers le Bien, grâce aux puissances célestes qui la «conduisent par la main» vers lui. Les anges ne sont pas absents des *Noms divins* et il ne faut pas trop vite opposer les *Noms divins* aux *Hiérarchies.*

Ce double mouvement de l'âme vers elle-même et au-delà d'elle-même suggère (car Denys ne le dit pas explicitement) une localisation du

terme du mouvement d'intériorisation (le centre) ou du point de départ du mouvement d'élévation (la cime ou la pointe de l'âme). Les métaphores du centre de l'âme et de la cime de l'âme s'équivalent pour suggérer le lieu de la rencontre avec Dieu, au terme d'un mouvement, qui est à la fois d'intériorisation et d'élévation.

L'union est anagogique. Elle se fait dans le dépassement de l'intellect et la cessation de toute activité (ἀνενεργησία) intellectuelle. Bien plus, le détachement de ce qui est et de ce qui n'est pas (Denys met en garde Timothée à l'égard des non-initiés qui restent collés aux étants et croient qu'il n'y a rien au-delà de l'être) et la suppression de toute activité intellectuelle et de toute vision (Moïse se détache des choses vues et du voir avant d'entrer dans la ténèbre) sont la condition d'un nouveau mode de connaissance dans l'union. L' ἕνωσις suppose de faire abstraction des étants et de cesser toute activité noétique, donc de dépasser l'être et l'intellect : elle se réalise dans ce dépassement même ou cette élévation vers Dieu ou l'Un.

2. L'élan vers le rayon de ténèbre

La deuxième question qui se pose est alors de savoir si l'union est une faculté correspondant à un mode de connaissance supérieur à la connaissance, comme il y a, chez Plotin, deux puissances correspondant à deux modes de connaissance, intellectuel et supra-intellectuel. C'est la thèse de Jan Vanneste. Mais Denys ne distingue pas deux puissances. Il oppose la puissance et l'union, la δύναμις et l' ἕνωσις. La première offre à l'intellect l'intelligibilité des noms divins, la seconde est au-delà de l'intellect car l'union à Dieu est au-delà de la célébration de ses noms. D'autre part la puissance, comme toute lumière qui vient d'en haut, du «Père des lumières», est donnée dans la procession, tandis que l'union s'effectue dans le mouvement de la conversion. C'est un élan ou un toucher, selon la double traduction d'ἐπιβολή, de l'intellect qui se jette sur le rayon de ténèbre.

La métaphore du Rayon de ténèbre, qui se retrouve dans toute la tradition mystique jusqu'à saint Jean de la Croix, est une image très forte pour exprimer le toucher de Dieu au centre de l'âme et l'élan de l'âme qui se jette en Dieu. Si l'on développe l'image, le rayon de ténèbre est un jet de ténèbre en l'âme qui reconnaît Dieu en elle, en ce qu'elle ne peut savoir comment cela se fait ni qui est celui qui l'atteint. Dans l'image du rayon il y a contact entre Dieu et l'homme, tandis que dans celle de Moïse entrant dans la nuée ténébreuse, c'est celle-ci qui enveloppe l'homme tout entier, fermant ses yeux aux splendeurs inconnues. Les images dionysiennes de l'union avec Dieu portent maintenant notre

pensée vers un non-dit du texte et Denys n'a pas tort de mettre le symbole – en premier lieu le symbole de la Ténèbre – du côté de la mystique, face à la clarté de l'intelligence qui peut expliquer et comprendre, mais n'a pas la puissance de représenter ce qui est au-delà d'elle-même.

C. UNION ET EXTASE

1. Anagogie, élan et extase

Une autre question vient alors à l'esprit : y a-t-il continuité entre le mouvement de l'anagogie et celui de l'extase ? C'est la question de la continuité ou de la rupture entre l'une et l'autre qui est ici posée. Et pourtant le mouvement anagogique est intérieur à l'activité de l'intellect, que ce soit dans la purification des symboles ou la théologie négative, tandis que l'extase est la cessation de toute activité intellectuelle. Les préfixes ἀνα- ou ἐκ-/ ἐξ- montrent bien la différence de mouvement : il y a une «montée (ἄνοδος) des négations», une élévation (ἀναγωγή) de l'esprit et une ascension de Moïse, mais il y a un terme : le terme ou la fin de la théologie négative est le silence et celui de l'ascension (ἀνάβασις) de Moïse est l'arrivée au sommet de la montagne du Sinaï. Après, il n' y a rien, il y a le silence, la nuée et l'extase. Denys marque bien, dans les *Noms divins* (872 B) et la *Théologie mystique* (MT 997 B, 1000 A), ce double mouvement de l'extase qui est une sortie de tout et de soi-même. L' ἀφαίρεσις τῶν ὄντων ne suffit pas, elle doit elle-même se nier dans la négation de tout discours (ἀλογία), de toute activité noétique (ἀνοησία) pour s'achever dans l'extase. C'est pourquoi l'expérience très haute de l'extase, absence de parole et de pensée, ne souffre pas la verbosité (πολυλογία).

'Εξίσταμαι signifie «sortir de» ou «quitter un état donné». L' ἔκστασις est le fait d'être hors de soi ou de ne plus s'appartenir, dans un double sens négatif de folie ou aliénation et positif de libération et d'ivresse. Ainsi Denys emploie le terme ἔκστασις à propos de l'ivresse de Dieu dans la *Lettre* IX (1112 C).

L'extase dionysienne n'est ni l'extase plotinienne[1] (il n'y a pas de soudaineté dans l'extase dionysienne, le terme ἐξαίφνης n'est employé

[1] Pour Vladimir Lossky, «l'extase de Denys est une sortie de l'être comme tel ; l'extase de Plotin est plutôt une réduction de l'être à la simplicité absolue. C'est pourquoi Plotin désigne son extase par un nom bien caractéristique, celui de "simplification" (ἅπλωσις). C'est une voie de réduction à la simplicité de l'objet de contemplation qui peut être objectivement défini comme l'Un (ἕν) et qui, en cette qualité, ne se distingue pas du sujet contemplant. Malgré toutes les ressemblances extérieures, dues surtout au vocabulaire commun, nous sommes loin ici de la théologie négative des Aréopagitiques» (V. LOSSKY, *La théologie de l'Église d'Orient,* Paris

que pour l'incarnation du Verbe dans la *Lettre* III, 1069 B), ni l'extase de Grégoire de Nysse, qui est plutôt une ἐκδημία hors des êtres autres que le νοῦς. Pour Évagre, le sommet de la vie spirituelle est encore un état intellectuel (νοῦ κατάστασις), tandis que, pour Denys, comme le fait remarquer René Roques, «le νοῦς... se nie lui-même comme activité noétique et cette ultime négation lui fait franchir le seuil de l'extase qui est à la fois super-connaissance (ὑπὲρ νοῦν), union parfaite (ἕνωσις) et divinisation (θέωσις)»[2].

L'extase est surtout l'extase du «divin amour». L'amour est unique, unitif et extatique. Il y a de multiples amours qui correspondent à la nature de ceux qui aiment et par conséquent il existe une hiérarchie de l'amour : l' ἔρως est θεῖος, ἀγγελικός, νοερός, ψυχικός et φυσικός (DN 713 A), mais la doctrine de Hiérothée, qu'il expose dans ses *Hymnes sur l'amour,* est la réduction des multiples amours à un amour unique, dont la puissance unique est la garantie de l'unité entre la procession et la conversion de l'amour qui a sa source et sa fin en Dieu. Nous touchons ici un point crucial : cette doctrine sur l'amour ne pourrait-elle pas permettre d'identifier son auteur ? Mais, mis à part les parallèles avec le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* de Proclus, l'identité de Hiérothée se dérobe.

L'amour est unique, il est aussi unitif. Toute la tradition a retenu cette *vis unitiva* de l'amour. Il est enfin – ou en premier lieu – extatique, et ce caractère extatique est défini comme l'exigence de possession de l'amour : ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων, «Le divin amour ne souffre pas que les amants s'appartiennent à eux-mêmes, mais à ceux qu'ils aiment» (DN 812 A). Cette équivalence de l'amour et de la dépossession de soi nous permet de répondre à l'objection de Jan Vanneste, qu'«il n'y a pas de place pour l'amour dans la démarche mystique dionysienne», ou à la remarque, indiscutable comme telle, de René Roques, disant qu'il y a une «absence de l' ἀγάπη et de l' ἔρως dans la *Théologie mystique* et la *Lettre I*». Lorsque Denys écrit que Moïse, dans la «Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance», se trouve «appartenant tout entier à Celui qui est au-delà de tout, et à nul (autre), ni à lui-même, ni à un autre (πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου), mais uni à Celui qui est complètement inconnaissable» (MT 1001 A), c'est bien de la même exigence de dépossession de soi et d'appartenance totale à Dieu qu'il s'agit. Donc de l'amour.

1944, p. 29). L'opinion de V. Lossky sur le rapport Plotin-Denys est diamétralement opposée à celle de J. Vanneste que nous verrons plus loin.

[2] R. ROQUES, «Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys», *Dictionnaire de Spiritualité,* t. 2, Paris 1953, col. 1899-1900.

L'extase hors de soi est liée à l'amour comme don de soi à un autre. *Le dépassement de soi ne peut se faire sans la dépossession de soi,* et le mouvement anagogique de l'intellect se prolonge dans l'extase, qui est une sortie de soi ou une dépossession de soi et une appartenance à Dieu.

Si nous allons plus loin, il faut remarquer qu'il y a deux modèles de l'union et de l'unité, à savoir l'union du moine et celle des amants.

2. L'éros extatique

L'exemple des amants n'est pas explicitement développé dans le *Corpus dionysiacum,* comme dans les *Ennéades* de Plotin. Il n'y a pas de mention des amants qui de deux n'en font qu'un. Ils ne sont évoqués qu'à propos de l'exigence de l'Amour, que l'Amant ne s'appartienne pas à lui-même, mais à l'Aimé. Cet axiome de l'exigence absolue de l'amour rejoint la jalousie divine, dans l'Ancien Testament, qui n'est que la traduction dans l'ordre de l'amour du monothéisme.

3. Le moine et la Monade divine

L'exemple du moine est plus subtil. C'est un exemple limite. À première vue, il ne s'agit pas d'extase, et l'accent est mis davantage sur l'unification et l'unité intérieure du moine (μοναχός) qui doit être un (μόνος), simple ou unifié (ἑνιαῖος), et pas seulement conforme à l'Un (ἑνοειδής), comme le baptisé, plus que sur l'union. Le moine *(monachos)* ne peut être un *(monos)* que dans son union à la Monade *(monas)* divine. Cela veut dire que l'unité aussi est extatique, comme l'a bien vu R. Roques. Cet exemple montre que l'unité de l'homme ne se réalise pas en lui, mais en Dieu. L'unité de soi est une extase dans l'Unité ou Monade divine. Cette unité du moine est paradigmatique pour tous les hommes. La vie monastique est la «vraie philosophie», il faut voir dans la vie et l'être du moine la réalisation de l'idéal de la vie philosophique selon Denys.

L'union du moine à la Monade divine n'est pas l'union des amants. Et pourtant le moine et les amants ont ceci de commun, qu'ils sont tous deux extatiques car, de même que le moine ne trouve son unité qu'en Dieu, les amants, dans leur union, sont hors d'eux-mêmes l'un dans l'autre. L'exemple du «véritable amant», que Denys donne pour illustrer l'éros extatique, est l'Apôtre Paul qui, hors de lui (ἐξεστηκώς), disait : *«Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi»* (Ga 2, 20). La citation de l'*Épître aux Galates* exprime cette extase réciproque du Christ en Paul et de Paul en Christ. Le Christ est la vie de Paul, il est la vie de tous les chrétiens, comme Denys l'affirme dans un passage curieux de la *Hiérarchie ecclésiastique* où, expliquant l'élévation des saintes espèces, il dit que, dans cette élévation du Corps du Christ, la

«vie du νοῦς» est montrée. Les symboles sacrés permettent la manifestation de ce qui est caché.

D. UNION ET DIVINISATION

1. Divinisation, extase et union (θέωσις, ἔκστασις et ἕνωσις)

La différence entre la conception plotinienne et la conception dionysienne de la divinisation et de l'extase apparaît maintenant clairement : pour Plotin, l'âme en extase ne fait plus qu'un avec Dieu, au point qu'alors l'homme «devient Dieu, ou plutôt, il l'est» (ἑαυτὸν... θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα)[3] ; pour Denys, ceux qui sont unis à Dieu ne sont pas devenus Dieu, mais *«ils sont entièrement devenus* [la propriété] *de Dieu».*

> C'est selon cette (union) qu'il faut penser les choses divines et non pas selon nous, *mais en sortant tout entiers de nous-mêmes tout entiers et en devenant tout entiers de Dieu, car il vaut mieux être à Dieu et non à soi.* C'est ainsi, en effet, que les choses divines seront données à ceux qui sont avec Dieu (ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν. Οὕτω γὰρ ἔσται τὰ θεῖα δοτὰ τοῖς μετὰ θεοῦ γινομένους) (DN VII, 1, 865 D- 868 A).

Denys pose ici la relation entre ἕνωσις, ἔκστασις et θέωσις : la divinisation est le fruit de l'extase et de l'union. Ceux qui sont unis à Dieu sont «devenus [la propriété] de Dieu» (θεοῦ γιγνομένους) et «sont avec Dieu» (μετὰ θεοῦ γινομένους). L'union à Dieu est définie par des relations d'appartenance et de proximité.

Devenir Dieu ou plutôt l'être, voilà la mystique païenne ; devenir la propriété de Dieu ou être totalement à Dieu (εἶναι θεοῦ), voilà la mystique chrétienne. Certes la tradition chrétienne a affirmé que «Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu» : ce n'est donc pas le «devenir Dieu» (θεὸν γενόμενον) qui distingue la mystique païenne de la mystique chrétienne, mais bien davantage (μᾶλλον δὲ ὄντα) l'affirmation que l'homme est Dieu ou qu'il prend conscience de l'élément divin qui est en lui.

2. Divinisation, sacrements et perfection (θέωσις, τελετή et τελείωσις)

La divinisation, dans les *Noms divins,* est fondée sur l'axiome *seul le semblable connaît le semblable.* Par conséquent, la connaissance des choses divines (τὰ θεῖα) suppose la divinisation ou l'assimilation à Dieu.

Dans la *Hiérarchie ecclésiastique,* Denys pose une nouvelle condition : l'initiation aux mystères par la hiérarchie et dans la

[3] PLOTIN, *Enn.* IV 9 [9] 9, 59.

hiérarchie. L'intégration à la hiérarchie se fait par le baptême qui est une nouvelle naissance et Denys affirme que, sans cette «existence divine», il ne peut y avoir de θεωρία.

Il y a une progression dans les sacrements, comme il y a une progression dans la croissance humaine, du baptême qui impose à l'initié le «sceau de l'Un», jusqu'à la communion, sacrement des sacrements ou sacrement de l'union, et une progression par les «trois voies» de purification, d'illumination et d'initiation parfaite, octroyées par différents ordres hiérarchiques.

L'analyse de l'univers hiérarchique de Denys ayant été faite d'une manière magistrale par René Roques, je n'ai pas eu l'intention de la refaire, mais seulement de montrer la progression dans l'unification de l'homme, sa divinisation et son union à Dieu, du baptême à la consécration monastique.

L'évêque et le moine sont les modèles de perfection. Comme dans l'union, le moine a une place à part dans la divinisation. Il appartient, comme le peuple saint, à l'ordre contemplateur (θεωρητικὴ τάξις), mais il communie d'une autre manière (ἑτέρῳ τρόπῳ), avec les prêtres. Cette différence dans le mode de communion est également une différence dans le mode de contemplation[4]. Le moine «n'est pas seulement contemplatif, mais il a aussi des connaissances divines» (οὐ θεωρητικὸς μόνον ἔσται... ἀλλὰ μετὰ θείας... γνώσεως : EH 536 C). Denys avait employé l'expression οὐ μόνον... ἀλλὰ καὶ à propos de Hiérothée qui «non seulement connaissait, mais aussi pâtissait les choses divines». La différence entre Hiérothée et les autres prêtres, c'est qu'il a non seulement le savoir (μαθεῖν), mais aussi le pâtir (παθεῖν) des choses divines. De même le moine a la θεωρία, mais aussi la γνῶσις.

La relation entre la connaissance de Dieu et la divinisation de l'homme est constante dans la tradition des Pères de l'Église, mais la relation entre l'amour et la divinisation ne sera thématisée que par

---

[4] Selon René Roques, «on peut parler d'une θεωρία pour tous les ordres hiérarchiques. Mais alors cette θεωρία est proportionnée à la capacité de divin (ἀναλογία, συμμετρία) de chacun d'eux. Par exemple, l'ordre des moines reste contemplateur, en même temps qu'il accède à l'ἐπιστήμη ; mais il fait l'un et l'autre de manière supérieure, autrement que le peuple saint : οὐ θεωρητικὸς μόνον... οὐδὲ κατὰ μέσην τάξιν (peuple saint) ἐπὶ τὴν κοινωνίαν ἥξει... ἀλλὰ... ἑτέρῳ τρόπῳ παρὰ τὸν ἱερὸν λαόν» (EH 536 C). Plus encore, la θεωρία sera différente en chaque sujet, selon qu'elle s'adresse à la partie supérieure et impassible de l'âme (ἀπαθές) ou à sa partie inférieure et soumise aux passions (παθητικόν) (*Lettre* IX, 1108 AB). *Ce qui permet d'affirmer qu'il subsiste une* θεωρία *très épurée dans l'état théopathique.* Celui-ci comporte des contemplations cachées : μυστικὰ θεάματα (MT 997 B). On y parvient par l'abandon du sensible et de l'intelligible qu'on dépasse dans ce mode nouveau de connaissance». J. LEMAÎTRE, R. ROQUES, M. VILLER, «Vocabulaire de la contemplation chez le Pseudo-Denys», *Dictionnaire de Spiritualité,* t. 2, Paris 1953, col. 1786.

Maxime le Confesseur. Pour celui-ci c'est par la charité que l'homme est divinisé, et le signe de la divinisation est l'amour des ennemis.

E. L'UNION DANS LA TÉNÈBRE DE L'INCONNAISSANCE

Paul ou Hiérothée ne sont pas les seuls modèles de l'union mystique, le Moïse de Grégoire de Nysse demeure le paradigme de l'expérience mystique dans la *Théologie mystique* de Denys. Les parallèles entre la *Vie de Moïse* de Philon, celle de Grégoire et la *Théologie mystique* n'avaient pour but que de montrer l'interprétation patristique du récit de l'*Exode*, à partir de quatre paramètres : les étapes, le lieu, la ténèbre et la vision.

Deux questions demeurent : y a-t-il encore un voir dans la Ténèbre ? Et la mystique de Denys est-elle une mystique de la ténèbre ou une mystique de la lumière ?

1. Les spectacles mystiques (τὰ μυστικὰ θεάματα)

R. Roques dit qu'il y a encore un voir dans l'expérience mystique et il cite l'expression τὰ μυστικὰ θεάματα, employée par Denys dans sa recommandation à Timothée : «Exerce-toi aux contemplations mystiques». D'abord il faut remarquer qu'il s'agit encore d'un «exercice spirituel», tandis que l'esprit est totalement passif dans la ténèbre. D'autre part, et c'est cette différence que je veux souligner, Denys dit qu'au sommet de l'ascension du Sinaï, Moïse ne contemple (θεωρεῖ) pas Dieu, mais seulement les «raisons hypothétiques». Il n'y a pas de θεωρία de ce qui dépasse l'intellect, mais seulement des mystères de la *Hiérarchie ecclésiastique* ou des λόγοι ὑποθετικοί de la *Théologie mystique.* Faut-il alors distinguer θεωρία et θέαμα, comme le suggère sans le dire René Roques, et définir le θέαμα comme l'ultime forme de vision au sein même de la Ténèbre, ou au contraire dire que le voir de celui qui, comme Moïse, a dépassé les choses vues et le voir lui-même pour entrer dans la *Ténèbre de l'inconnaissance,* est un non-voir ?

Il y a une γνῶσις, mais non une θεωρία.

2. Lumière et Ténèbre

La question corrollaire est alors : la mystique de Denys est-elle une mystique de la ténèbre ou une mystique de la lumière ?
Dans les *Noms divins,* l'union est une «union avec la lumière plus que divine» (πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἕνωσις) :

> Par ces unions, les intellects déiformes à l'imitation des anges, dans la mesure du possible, sont unis (puisque c'est à la cessation de toute

> activité intellectuelle que se produit *une telle union des intellects déifiés avec la lumière plus que divine*) et célébrent cette lumière de la manière la plus appropriée par la négation de tous les étants, *illuminés en ceci véritablement et prodigieusement du fait de leur union très bienheureuse à cette lumière* (ὑπερφυῶς ἐλλαμφθέντες ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸ μακαριωτάτης ἑνώσεως), parce qu'elle est la cause de tous les étants et qu'elle-même n'est aucun (de ceux-ci), étant séparée de tous suressentiellement (DN I, 5, 593 B-C).

L'union est une illumination, mais la célébration de la lumière se fait par la «négation de tous les étants» (τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως) et par conséquent de la lumière elle-même. Or c'est exactement la même expression que Denys reprend dans le second chapitre de la *Théologie mystique*, à propos de la Ténèbre qui est nommée ὁ ὑπέρφωτος γνόφος : «Nous souhaitons nous aussi accéder à cette Ténèbre plus que lumineuse et, grâce à l'absence de vision et de connaissance, voir et connaître Celui qui dépasse la vision et la connaissance, par le fait même de ne voir ni ne connaître – car cela est réellement voir et connaître – et célébrer suressentiellement le Suressentiel par la négation de tous les étants» (MT 1025 B). C'est alors qu'il cite l'exemple plotinien du sculpteur qui «enlève tout le superflu qui fait obstacle à la pure vision de (la forme) cachée et manifeste, par cette seule suppression, la beauté en soi et par soi qui y était dissimulée». (MT 1025 B). Mais ce que l'on a moins remarqué, c'est que cette ἀφαίρεσις τῶν ὄντων qui permet à la beauté cachée de se manifester est également la suppression de la lumière des étants qui permet à la Ténèbre d'apparaître : «Nous supprimons tout, afin de connaître sans aucun voile cette inconnaissance qui est voilée par toutes les choses connaissables dans tous les étants et de voir cette Ténèbre suressentielle que dissimule toute la lumière qui est dans les étants» (MT 1025 C). Il y a une inclusion de la *Ténèbre surlumineuse* dans la *Ténèbre suressentielle,* et le geste du sculpteur qui enlève le marbre qui dissimule la beauté cachée de la statue se prolonge dans le geste du théologien mystique qui ôte le voile de la lumière et de la connaissance, pour laisser apparaître la beauté de la Ténèbre au cœur de la lumière et celle de l'ἀγνωσία au cœur des connaissances des êtres.

De même que, dans le rapport de la connaissance à l'inconnaissance, il y a une connaissance qui est en deçà de l'inconnaissance et une connaissance qui est l'inconnaissance elle-même, ainsi y a-t-il une lumière qui dissimule la Ténèbre et qu'il faut ôter pour «voir» la Ténèbre, mais la Lumière divine elle-même est la *Lumière inaccessible* de I Tim 6, 17, qui peut tout aussi bien être dite Ténèbre, car la Cause suressentielle en elle-même «n'est ni lumière, ni ténèbre» (οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς) (MT 1048 A).

Mais celui qui entre dans la *Ténèbre surlumineuse,* lui, est illuminé et c'est cette illumination (ἔλλαμψις) qui permet de dire que la mystique de Denys est, comme toute mystique chrétienne, une mystique de la lumière, même si son registre symbolique et expérimental est celui de la ténèbre ou de la nuit. Le paradoxe le plus profond n'est pas d'ordre symbolique, celui de la *Ténèbre surlumineuse*, mais d'ordre expérimental : plus le mystique s'enfonce dans la nuit, plus il est illuminé.

F. L'UNION À L'INCONNU

Mais qui est ce Dieu auquel l'esprit s'unit ? L'union est-elle avec les puissances ou énergies, ou bien avec l'essence ? Y a-t-il une inconnaissance absolue de l'Essence divine, même dans l'eschatologie ?

1. Essence et puissances

Dieu se donne en quelque sorte en révélant son nom et tout nom divin est une théophanie. Mais la communication de Dieu est celle de ses puissances ou énergies, dira la tradition hésychaste, non celle de son essence. L'imparticipabilité de l'Essence divine elle-même exclut sa manifestation.

La tradition orientale fait une distinction entre l'essence et les énergies : c'est pourquoi Dieu n'est connu, en cette vie comme dans l'autre, que par ses puisssances ou énergies. Comme on ne voit que les énergies divines, au jour de la transfiguration du Christ, ainsi n'y a-t-il pas dans la gloire vision de l'essence divine, mais seulement des énergies[5]. La tradition occidentale distingue entre l'essence et l'existence : on ne peut connaître ici-bas que l'existence de Dieu *(an sit),* dit saint Thomas d'Aquin, mais non ce qu'il est *(quod est)* ; la vision de l'essence divine est réservée pour la vision de gloire ou pour certaines expériences d'extase, comme celles de Moïse ou de saint Paul. S'il y a vision de l'essence divine, alors la ténèbre est terrestre et, à l'approche de la mort, au terme de la nuit mystique, il y a une «aurore». La nuit obscure de saint Jean de la Croix s'achève par une «nuit proche du lever de l'aurore» *(noche sosegada en par de los levantes de la aurora)*[6].

[5] Cf. V. LOSSKY, *Vision de Dieu,* Neuchâtel 1962, ch. VII «Saint Denys l'Aréopagite et saint Maxime le Confesseur», p. 101-112.

[6] S. JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel* B 15, 22, *Œuvres complètes,* Paris 1990, p. 1203 et 1296-7. Voir Y. DE ANDIA, «Jean de la Croix et la "théologie mystique" de Pseudo-Denys l'Aréopagite», in : CENTRE NOTRE DAME DE VIE, *Jean de la Croix, un saint, un maître,* Vénasque 1992, p. 296.

Si l'essence divine est inconnaissable[7] et si «Dieu» n'est pas un «nom de nature»[8], qu'est-ce que je dis lorsque je dis «Dieu» ? Toute la question de la nomination de Dieu est là. L'apophatisme est ici rigoureux pour l'une et l'autre tradition : je sais de qui je parle, mais je ne sais pas qui Il est. Comment puis-je alors le nommer ? Il faut distinguer Celui que je nomme et ce à partir de quoi je le nomme, les processions ou opérations qui sortent de lui. Je ne connais pas Dieu en lui-même, mais à travers ses œuvres. La similitude entre Dieu et son ouvrage est imparfaite, et pourtant ce n'est que par la voie de l'analogie, fondée sur le rapport de similitude entre le Créateur et ses créatures, que l'on peut dire quelque chose sur Dieu ; cependant la dissimilitude est plus grande que la similitude, comme l'a affirmé le Concile du Latran (1215)[9], et les noms et les images dissemblables sont plus appropriés à Dieu que les images semblables[10].

Les deux grands axes de l'apophatisme sont donc, d'une part, la distinction entre la connaissance de l'existence de Dieu et l'inconnaissance de son essence divine, d'autre part, la relation entre la similitude et la dissimilitude. Ce sont là les deux grandes intuitions mystiques : Dieu se révèle, mais ce qui est encore plus divin, dit Denys dans la *Lettre X*, c'est que, dans la révélation même de son être, il

---

[7] Le Cardinal Journet, dans son petit livre *Connaissance et Inconnaissance de Dieu,* Paris 1969, distingue la «connaissance qui ignore» et l'«ignorance qui sait». «La première connaissance, dit-il, a besoin des énoncés conceptuels révélés comme d'un moyen par lequel elle passe *(medium quo).* Elle les cherche comme un homme égaré cherche le bon sentier dans la montagne… Elle est plus aidée, incomparablement, par le contenu positif des concepts qu'elle n'est gênée par leurs limites. Elle est donc, premièrement et de soi, affirmative, cataphatique, et secondairement, négative, apophatique» (p. 96). Mais le langage affirmatif ou cataphatique sur Dieu est corrigé par la voie négative qui est une négation des limites du langage lui-même : «Il existe une autre connaissance de Dieu, ajoute-t-il, qui, loin de détruire la précédente, s'appuie sur elle pour s'élever plus haut à la manière des vapeurs qui reposent sur la mer. Sa démarche, disions-nous, est celle moins de la foi qui aime que de l'amour qui croit. Au-dessus de la nue sagesse de la foi, elle représente la sagesse d'une foi enivrée d'amour, la sagesse qui est un don du Saint Esprit, signalée par S. Paul : "L'homme spirituel juge de toutes choses, et lui-même n'est jugé par personne" (I Co 2, 15) et par Denys écrivant que Hiérothée s'était instruit "non seulement en écoutant, mais en éprouvant (*pathein*) les choses divines" (Cf. DN 648 B et Thomas d'Aquin, *Expositio De divinis nominibus,* c. 2, n° 9). Plutôt qu'une connaissance qui ignore, elle est une inconnaissance qui sait, une inconnaissance qui comble» (p. 98-99). Cette ignorance qui sait est la science savoureuse de Dieu donnée par les dons du Saint Esprit. C'est la connaissance de l'amour qui, en cette vie, précède la connaissance. «Cette science savoureuse, dit saint Jean de la croix, est la théologie mystique ou science cachée de Dieu, que les spirituels nomment contemplation» (*Cantique spirituel,* strophe 18, vers 2).

[8] S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* Ia Pars, q. 13, a. 8.

[9] «Entre le Créateur et sa créature, il n'est pas possible que s'établisse une similitude sans que l'on présuppose une plus grande dissimilitude» *(Quia inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda),* DENZINGER, *Enchyridion Symbolorum,* p. 432.

[10] S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* Ia Pars, q. 1, a. 9, obj. 3 et ad 3um.

demeure caché : *Vere tu es Deus absconditus.* Nous ne pouvons le nommer qu'à travers les derniers échos (ἀπηχήματα) de ses noms ou qu'à partir de ses images et vestiges, mais nous demeurons – comme saint Augustin le dit dans les *Confessions* (VII, X, 16) , avant Maître Eckhart –, dans la *regio dissimilitudinis.*

2. S'unir à un inconnu

Dieu n'est pas seulement le *Deus absconditus,* il est aussi le *Deus ignotus.* L'intuition centrale de la *Théologie mystique* est là : l'union à Dieu est une union avec un inconnu ou avec l'Inconnu (l'indéterminé montre le caractère surprenant de cette union, tandis que le «Dieu inconnu» est déjà repérable), «Celui qui est totalement inconnu» (τῷ παντελῶς ἀγνώστῳ)» (MT 1001 A 10-11). Ce Dieu inconnu est celui que saint Paul nomme dans le discours sur l'Aréopage[11].

C'est cette intuition que saint Thomas reprend en disant que l'on s'unit à Dieu, non seulement comme avec un inconnu, mais en tant qu'il est inconnu, *tanquam ignotum* ou *quasi ignotum* : «Le sommet de notre connaissance en cette vie, comme le dit Denys en son ouvrage *De mystica Theologia,* c'est que "nous sommes unis à Dieu comme à un inconnu" ; cela vient de ce que nous connaissons de lui ce qu'il n'est pas, son essence nous demeurant absolument cachée *(quid vero sit penitus manet ignotum).* De là, pour marquer l'ignorance de cette sublime connaissance, il est dit de Moïse qu'il "s'approcha de l'obscurité en laquelle Dieu réside" (quod *accessit ad caliginem in qua est Deus*)»[12]. La traduction que la Vulgate donne de γνόφος, *caligo,* nous introduit dans un autre monde, celui des commentaires médiévaux de Denys.

Saint Thomas a suivi Denys dans cette «sublime connaissance» de l'inconnaissance divine, comme dans la reprise du *pati divina,* mais il ne pouvait le suivre dans l'affirmation d'une ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν qui n'est soutenable que dans un contexte néoplatonicien. Quant à Jean de la

---

[11] Ac 17, 23.

[12] S. THOMAS, *Summa Contra Gentiles, Lib.* III, *cap.* 49 : «Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit in libro *De Mystica Theologia, cum Deo quasi ignoto coniungimur* : quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, *quid vero sit penitus manet ignotum.* Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, *Exodi* 20, 21, quod *accessit ad caliginem in qua est Deus*». Cf. aussi *In Trinitate Boethii,* q. 1, a. 2, *ad 1um* : « Ad primum igitur dicendum, quod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis *Deum tanquam ignotum cognoscere,* quia tunc maxime mens in Deum cognitione perfectissime invenitur quando cognoscitur eius essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu huius viae ; et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est.» ; *Summa Theologiae* Ia *Pars,* q. 12, a. 13, *ad 1um* « In hac vita non cognoscamus de Deo quid est, *et sic ei quasi ignoto coniungimus* ; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur, et inquantum aliqua ei attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.»

Croix, il cherchera du côté de la distinction aristotélicienne de l'intellect agent et de l'intellect patient lorsqu'il voudra rendre compte de la connaissance passive de l'inconnaissance divine.

3. Pâtir les choses divines

Si Dieu demeure inconnaissable en lui-même, il est possible de le connaître par ses opérations ou motions intérieures, et tout d'abord par l'amour. Cette connaissance de Dieu «plus intime à moi que moi-même» est une «science savoureuse», la fruition de l'amour accompagnant la connaissance sapientiale. Et c'est à partir de l'amour éprouvé que la Bien-Aimée du *Cantique des Cantiques,* dans les homélies de Grégoire de Nysse, appelle Dieu *«Toi que mon cœur aime»*[13]. La connaissance amoureuse de la Bien-Aimée nomme avec certitude le Bien-Aimé à partir de ce qu'il opère en elle, cependant que lui-même reste totalement inconnu dans l'union avec elle.

Y a-t-il, chez Denys, cette attention à ce que Dieu opère ? Oui, mais seulement à propos des anges. Denys dit dans la *Hiérarchie céleste* (CH 165 B), que la synergie est la reconnaissance de l'action de Dieu dans l'ange. Certes, Hiérothée est présenté comme «celui qui non seulement connaissait, mais aussi pâtissait les choses divines», mais ce παθὼν τὰ θεῖα ou, *pati divina* dont l'écho se retrouve jusque dans la question du don de sagesse chez Thomas d'Aquin[14], est dit en passant et ne se retrouve plus ailleurs dans l'œuvre de Denys. La similitude est plus décisive, dans la pensée de Denys, que la sympathie. Or la similitude essentielle qui rend possible la συμπάθεια entre Hiérothée, le θεῖος ἀνήρ, et les choses divines (τὰ θεῖα) est l'οὐσιωθῆναι de Jésus. Dieu est inconnaissable, mais c'est grâce à l'incarnation de Jésus que l'homme divinisé peut «pâtir les choses divines».

[13] S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Canticum, Oratio* 2 ; PG 44, 801 A ; GNO VI, p. 61.

[14] S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* IIa IIae Pars, q. 45, a. 2 : «En ce qui concerne les choses divines, avoir un jugement correct, en vertu d'une démarche de la raison, relève de la sagesse qui est une vertu intellectuelle. Mais avoir un jugement correct sur les choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu'elle est un don du Saint Esprit. Denys, parlant de Hiérothée, dit de lui qu'il est parfait en ce qui concerne les choses divines *"non seulement parce qu'il les connaît, mais parce qu'il les éprouve"*. Ce sens des choses divines, cette connaturalité avec elles, nous est donné par la charité qui nous unit à Dieu. *"Celui qui s'unit à Dieu n'est avec Lui qu'un seul esprit"* (I Co 6, 17). Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la volonté, c'est-à-dire la charité ; mais elle a son siège dans l'intelligence, dont l'acte est de juger correctement, comme on l'a vu plus haut».

G. L'UNION SANS INTERMÉDIAIRE

Les traités de Denys offrent différents aspects de l'union : l'union au-delà de l'intellect dans les *Noms divins,* l'union sacramentelle dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, l'union au Dieu ineffable et inconnu dans la *Théologie mystique.*

La question posée par la plupart des commentateurs de Denys est celle-ci : *n'y a-t-il pas deux voies pour conduire à l'union, la voie hiérarchique et la voie mystique ?* Et peut-on suivre l'une, celle des *Noms divins* et de la *Théologie mystique,* sans emprunter l'autre, celle de la *Hiérarchie ecclésiastique* ? C'est une question que Denys lui-même ne pose pas et il n'est pas sûr que la séparation des deux voies fût son intention.

1. La voie hiérarchique et la voie mystique

L'objection est présentée à la fois par René Roques, dans le *Dictionnaire de Spiritualité,* et par Jan Vanneste, dans le *Mystère de Dieu*[15], opposant tous deux l'union par la voie hiérarchique et l'union par la voie mystique.

> Une question se pose donc : si la médiation hiérarchique est universelle et nécessaire ; si, en particulier, toute intelligence humaine ne peut atteindre Dieu que par l'entremise successive de tous les ordres angéliques (CH XIII), l'extase reste-t-elle possible et, si elle le reste, peut-on dire encore qu'elle soit une rencontre immédiate de Dieu, un contact, un ravissement divinisateur qui arrachent vraiment l'intelligence à ses conditions sensibles, mais encore à sa condition noétique elle-même ?[16].

Il n'y a en effet que la première triade angélique, les Chérubins, les Séraphins et les Trônes, qui soit en relation «sans intermédiaire» (ἀμέσως) avec Dieu. Toute la hiérarchie céleste et, à plus forte raison, la hiérarchie ecclésiastique reçoivent les illuminations qui viennent d'en haut, du Père des lumières, par la médiation de cette première triade. Le Christ lui-même a connu la volonté divine par un messager angélique. Denys fait allusion à la scène de l'agonie du Christ au Jardin des Oliviers, où, d'après une tradition secrète, l'Ange de l'agonie le console.

---

[15] J. VANNESTE, Le *Mystère de Dieu,* p. 223 : «Ces deux attitudes de l'esprit, la "théologie" et la "théurgie", juxtaposées et systématisées par Proclus, allaient être la trame de l'œuvre dionysienne. De là découle la coexistence de deux modes d'union à Dieu, l'une dans le retour des *Hiérarchies*, l'autre dans la montée individuelle de l'intelligence vers le Transcendant. Si cette vue est exacte, l'expérience de l'Aréopagite, dans la *Théologie mystique*, et, par conséquent, sa doctrine mystique, se rattachent à l'extase plotinienne».

[16] R. ROQUES, «Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys», *Dictionnaire de Spiritualité,* t. 2, Paris 1953, col. 1908-1909.

La médiation universelle, d'abord angélique puis ecclésiastique, ne contredit-elle pas l'extase, demande R. Roques, en d'autres termes, y a-t-il une union sans intermédiaire ?

Cependant, dans la *Hiérarchie ecclésiastique,* Denys applique l'adverbe ἀμέσως à l'illumination des hommes saints qui sont devenus connaturels à la lumière intelligible (ὡς συγγενέσι τοῦ νοητοῦ φωτός). Ce sont les dignitaires, entourant le grand-prêtre, qui ont le droit d'assister à la consécration des saintes huiles, cachée aux yeux des profanes. «Si les rayons, en effet, qui émanent des plus saints mystères illuminent en toute pureté et *sans intermédiaires* les hommes de Dieu parce qu'ils se tiennent sur le plan de l'intelligible, si ces mystères répandent ouvertement leur parfum suave sur l'intelligence de ces hommes de Dieu, par contre cette odeur ne se répand pas de la même façon sur ceux qui se tiennent à un plan inférieur» (EH 476 B-C).

Ainsi le premier cercle de la hiérarchie céleste – les Séraphins, Trônes et Chérubins –, comme le premier cercle de la hiérarchie ecclésiastique, c'est-à-dire ceux qui entourent le Grand Prêtre, reçoivent l'illumination divine sans intermédiaire. Cependant, dit Denys à Démophile, il faut rendre justice à chacun en tenant compte de son rang, et «les anges eux-mêmes reçoivent le lot et l'assignation qui correspond à leur dignité, mais ce n'est point à nous, Démophile, de les leur octroyer. Car leur rôle est *de servir d'intermédiaires* pour nous transmettre les décisions divines, comme leurs anges les leur ont transmises» (EP VIII, 1092 D). Faut-il faire une distinction entre l'illumination divine, reçue sans intermédiaire, et les décisions divines, dont les anges sont les messagers ? Il n'y a pas d'intermédiaire entre le Rayon divin et l'intellect qu'il touche, mais cette union est au-delà de l'intellect, c'est-à-dire sans connaissance, tandis que toute connaissance passe par des intermédiaires.

2. *Les motions divines*

Pour chercher à répondre à cette question des deux voies qui conduisent à l'union, il ne faut pas vouloir faire un système et imposer une cohérence du dehors ou vouloir meubler les silences du texte. Cependant on peut indiquer une perspective de réponse avec la *théorie des motions divines*. Denys en effet distingue une motion interne et une motion externe. La motion externe passe par la hiérarchie et les sacrements, la motion interne affecte directement l'éros, puissance extatique qui met en mouvement le Bien lui-même et le pousse à sortir de lui pour se diffuser. Denys lui-même rappelle la doctrine de Hiérothée sur l'amour au début de la *Hiérarchie ecclésiastique* où il dit que «le terme commun

de toute hiérarchie, c'est l'amour contigu de Dieu» (προσεχὴς ἀγάπησις)[17] (EH 376 A). C'est l'amour qui fait l'unité et la substance de la hiérarchie, l'amour reçu, l'amour donné. En ce sens il semble que la doctrine de Hiérothée sur l'amour soit la pièce maîtresse de la pensée de Denys.

H. UNION ET TRINITÉ

1. La Trinité

La séparation entre deux blocs de traités se manifeste et s'explique par le fait que les uns commencent par une invocation à la Trinité et les autres, à Jésus ; les premiers sont théologiques, les seconds rattachés au Christ. La *Hiérarchie céleste* comme la *Hiérarchie ecclésiastique* commencent par une prière à Jésus[18] qui est le principe des deux hiérarchies, tandis que la *Théologie mystique* et les *Noms divins,* par une invocation à la Trinité : Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε (MT 997 A)[19].

> Examinons la dénomination parfaite de Bien qui manifeste toutes les processions de Dieu, *après avoir invoqué la Trinité qui est principe du Bien et au-dessus du Bien* et qui manifeste la totalité de ses très bonnes providences. Car c'est vers elle, comme Principe du Bien, qu'il nous faut d'abord nous élever par la prière, et, en nous approchant davantage d'elle, recevoir en cela l'initiation des dons parfaitement bons qui sont établis autour d'elle. Car si elle est présente à tout (être), tout (être) par contre n'est pas présent à elle ; mais *lorsque nous l'invoquons par de très pures prières avec un intellect limpide et avec les dispositions (requises) pour l'union divine* (ἀνεπιθολώτῳ δὲ νῷ καὶ τῇ πρὸς θείαν

[17] Il faudrait traduire προσεχὴς ἀγάπησις par «amour contigu», tout proche ou mitoyen, et non «continu», ce qui est un argument en faveur de l'union sans intermédiaire. Les deux adverbes qui expriment le contact immédiat de l'union et l'absence d'intermédiaire sont προσεχῶς et ἀμέσως qui sont liés dans la *Hiérarchie céleste* : «Notre initiateur divin (c'est-à-dire Hiérothée ou Paul qui, dans son ravissement, est censé avoir parcouru les neuf ordres angéliques) les divise en trois dispositions ternaires. Il dit que la première est celle qui est toujours auprès de Dieu et dont la tradition rapporte qu'elle est *immédiatement unie à Lui,* avant les autres *et sans intermédiaire*» (προσεχῶς αὐτῷ καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀμέσως ἡνῶσθαι παραδεδομένων)» (CH 200 D).

[18] *La Hiérarchie céleste* commence par une invocation à Jésus : «C'est pourquoi, invoquant Jésus, Lumière du Père, *"la vraie Lumière, celle qui éclaire tout homme venant ici-bas"* (Jn 1, 9), par qui nous avons reçu accès au Père, principe de toute lumière, levons les yeux, autant qu'il est en notre pouvoir, jusqu'à ces illuminations provenant des très saintes Écritures... » (CH I,1-120 B). De même la *Hiérarchie ecclésiastique* : «Que Jésus lui-même, Intelligence parfaitement théarchique et suressentielle, Principe et substance même de toute hiérarchie, de toute sanctification, de toute opération divines, Puissance souverainement théarchique, illumine de façon tout ensemble plus claire et plus intellectuelle les essences bienheureuses qui nous dépassent et qu'il les assimile, autant qu'il est possible, à sa propre lumière» (EH I,1, 372 A).

[19] Cette belle invocation qui sera reprise par Sophrone de Jérusalem est commentée par Denys lui-même dans les *Noms divins* : «Ce qui ne fait qu'un avec la Trinité, principe d'unité, et lui est commun, c'est l'Existence suressentielle (ὑπερούσιος ὕπαρξις), la Déité plus que divine, la Bonté plus que bonne» (DN II, 641 A).

> ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι), *alors nous aussi lui sommes présents...* (DN III, 680 B).

L'union divine est l'union avec la Trinité, qui requiert la limpidité de l'intellect, mais à la différence de ce que nous trouvons chez Évagre, la lumière de la Trinité ne vient pas illuminer l'intellect d'une lumière irisée comme la «brique de saphir» qui est aux pieds de Dieu. La prière nous met en présence de Dieu omniprésent et nous amarre à Lui, comme un bateau à un rocher.

La mystique de Denys se veut une mystique trinitaire du Dieu Un et trine qui se manifeste en «trois Hypostases» (DN II, 592 A), car «la Déité qui est au-dessus de tout est célébrée à la fois comme Monade et Triade» (DN XIII, 980 D). Il est remarquable que les chapitres II et XIII des *Noms divins* forment une large inclusion, de telle sorte que la Trinité soit au principe de la procession et au terme de la conversion : les *Noms divins* ne sont pas un traité théologique sur le Dieu Un, mais sur le Dieu Trine, à la différence de la *Somme théologique* où la question 13 sur les noms divins est placée dans le *De Deo uno*. Cependant la théologie trinitaire de Denys n'est pas «économique» et l'on ne voit pas chez lui, comme chez Irénée de Lyon ou Basile de Césarée, le mouvement ou le «rythme», par lequel l'homme est conduit par l'Esprit au Fils, et par le Fils au Père. Cette saisie de l'homme par le dynamisme ou la vie trinitaire, que Basile appelle θεογνωσία, est absente chez Denys, c'est pourquoi sa contemplation du mystère de la Trinité n'a pas de prise sur son anthropologie. Le grand thème patristique de l'image et de la ressemblance n'est lui-même abordé que par le biais d'une réflexion sur la similitude, sans relation avec une création trinitaire. Quelle est alors la relation de l'homme avec les trois Hypostases ?

2. *Jésus*

La mystique de Denys pourrait être appelée une «mystique de *Jésus*», car c'est la plupart du temps sous ce titre qu'il est nommé[20], mais certainement pas dans le sens où l'on a ainsi qualifié la mystique d'Origène[21] : car ce qui manque le plus dans la mystique de Denys, c'est la contemplation de l'humanité sainte de Jésus. Cependant on trouve une fois chez Denys un accent d'intimité personnelle, lorsqu'il appelle le Christ *mon Christ*, comme Origène appelait Jésus, *mon Jésus* : «Que le guide de ton raisonnement soit, si j'ose ainsi parler, mon Christ,

---

[20] Le nom de *Jésus* est employé 54 fois, celui de *Christ,* 22 fois.

[21] F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène,* Coll. Théologie n° 23, Paris 1951.

inspirateur de toute révélation concernant la hiérarchie», dit-il à Timothée (CH 145 B), et il avoue, dans la *Hiérarchie écclésiastique,* qu'il a été initié par «la lumière de Jésus au sens intellectuel de ces rites sacrés» (EH 557 A).

Au centre de la mystique de Denys, il y a un *«mystère de Jésus»* (EP III, 1069 B) qui demeure caché dans sa manifestation même, comme sont ineffables pour tout langage les «mystères essentiels de sa philanthropie, selon son existence humaine» (DN 640 C), la «divine formation de l'humanité de Jésus» (DN 648 A) ou la «nature prodigieuse de Jésus» (DN 648 A), son «devenir-homme» (ἐνανθρώπησις : «inhumanation», EH 444 A) ou sa «kénose» (κένωσις, DN 649 A).

«Comment Jésus suressentiel a-t-il revêtu en vérité la nature humaine et tous les autres mystères ?» (MT 3, 1033 A) : cette question est pour Denys un mystère, car si la foi affirme un fait, elle ne donne pas de réponse au comment. Le mystère porte davantage sur l'incarnation du Verbe ou de «Jésus suressentiel» et sur son opération théandrique (θεανδρικὴ ἐνέργεια, EP IV, 1072 C) que sur la «divinité du Fils» (DN 648 C) ou la «divinité de Jésus» (EP VIII, 1089 B). Ce qui est mystérieux, c'est que Jésus qui est simple et un, en tant que Dieu, soit devenu «composé», en tant que Dieu et homme : «Dans sa bonté et sa philanthropie, l'Unité simple et mystérieuse de Jésus, Verbe parfaitement théarchique, est devenue en effet, par les voies de l'incarnation, sans subir aucune altération, une réalité composée et visible» (EH 444 A).

L'*Évangile de Jean* nous donne «l'explication théologique des mystères concernant Jésus» (EH 429 C). L'Ancien Testament avait prévu les «œuvres divines de Jésus» et le Nouveau montre leur réalisation (EH 432 B).

Comme il y a un «mystère de Jésus», il y a «un mystère de l'amour de Jésus pour les hommes» (CH 181 B). Jésus manifeste la philanthropie divine dans son incarnation ou «le fait qu'il ait pris essence d'homme» (οὐσιωθῆναι). Ce qui n'a pas été vu jusqu'à présent, c'est la relation entre l'οὐσιωθῆναι et la sympathie (συμπάθεια) d'une part et le symbole de l'autre, car sans l'incarnation le παθεῖν des choses divines serait impossible.

Certes la matière est déjà porteuse de sens et il y a un très beau texte de Denys, sur les quatre éléments, dans la *Hiérarchie céleste*, où il souligne la valeur significative de la matière : «La matière elle aussi, ayant reçu l'existence de Celui qui est réellement beau, conserve, dans toute sa disposition matérielle, certains échos de la Splendeur intelligente et l'on peut s'élever, grâce à eux, vers les archétypes immatériels» (CH 144 B). *Mais le symbole n'étant pas naturel, mais sacré, son sens est*

directement christologique car, d'une part, c'est la philanthropie qui revêt les intelligibles par les sensibles (DN 592 B) et, d'autre part, c'est «la très sainte cène (qui) est le symbole principiel (ἀρχισύμβολον) de tout sacrement» (EH 428 B).

L'eucharistie est au centre de la *Hiérarchie ecclésiastique*, et c'est par la communion qu'a lieu l'union au Christ : «La réception de la très sainte eucharistie symbolise la participation à Jésus» (CH 125 A). Le grand-prêtre «dépose sur l'autel des saints sacrifices les symboles sacrés par quoi le Christ se signifie et se communique» (EH 437 B). La hiérarchie céleste entre aussi en communion avec Jésus : «Les Essences (qui) se repaissent autant qu'elles peuvent le faire sans sacrilège, de la contemplation de cet Être suressentiel et triplement lumineux qui est l'origine et le principe de toute beauté, ont également mérité d'entrer en communion avec Jésus» (CH 209 B).

Le reproche fait à Denys de ne pas faire de place au Christ n'est pas fondé : l'ensemble des textes cités montre que le Christ est principe et fin de toutes choses.

L'objection toutefois porte sur l'absence de Jésus dans la *Théologie mystique* et sur le fait qu'il y ait deux voies pour l'union à Dieu. Mais, si mon interprétation de l'extase comme dépassement de soi et dépossession de soi est juste, et s'il y a un lien entre l'éros et l'extase, alors *Jésus est au cœur de l'extase* et ce n'est pas sans raison que le caractère extatique de Paul est illustré par la citation de Ga 2, 20 : *«Ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi»*.

Comme Jésus est au cœur de l'extase, il est au principe de la hiérarchie. Jésus est «principe et substance même de toute hiérarchie, de toute sanctification, de toute opération divine» (EH 372 A), ou «principe et fin de toute hiérarchie» (EH 373 B), et «nous voyons toute hiérarchie aboutir à Jésus, comme chaque hiérarchie a comme terme propre son grand prêtre particulier» (EH 505 B).

À partir de la *Hiérarchie ecclésiastique* et des *Lettres*, on peut esquisser le rapport entre Jésus et le chrétien tel que le conçoit Denys. Par le baptême, le chrétien combat «sous la direction du Christ» (EH 401 D), «partage mystérieusement la mort du Christ» (EH 404 A) et, par la triple immersion, «apprend mystérieusement à imiter cette mort théarchique que fut l'ensevelissement pendant trois jours et trois nuits de Jésus, Source de Vie» (EH 404 B). Le «Christ voit nos pensées les plus secrètes » (EH 440 B). Il répand sur nous l'effusion de ses dons : «Le Parfum suressentiel du très théarchique Jésus répand ses dons intelligibles sur nos puissances intellectives, les emplissant d'une divine volupté» (EH 477 C), car «Jésus est la Source féconde des divins

parfums, c'est lui-même qui, dans la mesure qui convient à la Théarchie, répand sur les intelligences qui ont atteint à la plus grande conformité avec Dieu les très divins effluves» (EH 480 A). De même les Séraphins «qui siègent auprès de Jésus, sont appliqués, autant qu'ils le peuvent faire sans sacrilège, à recevoir saintement, dans le réceptacle infiniment pur de leurs âmes, la plénitude de ses dons intellectuels» (EH 480 B). «Jésus très théarchique est descendu parmi nous *pour nous sanctifier*» (EH 484 A), «par la plus sublime et la plus divine des humiliations, il a consenti, *pour nous déifier*, à mourir lui-même en croix» (EH 484 B).

Jésus s'offre lui-même pour nous : «C'est Jésus très saint qui s'offre lui-même pour nous et qui nous dispense la plénitude de sa propre consécration, excellent intendant qui nous offre généreusement, comme à des fils de Dieu, les fruits de son sacrifice» (EH 485 C), *et il nous offre sur son autel très saint :* «C'est sur Jésus lui-même, comme sur l'Autel parfaitement divin de nos sacrifices, que s'accomplit la consécration théarchique des divines intelligences» (EH 484 D).

L'*imitatio Christi* est symbolisée par le signe de la croix : «Le signe de la croix symbolise le renoncement à tous les désirs charnels, une vie consacrée à l'imitation de Dieu, constamment tournée vers la Vie divine de Jésus incarné, de Celui qui, théarchiquement impeccable, s'est humilié jusqu'à la crucifixion et jusqu'à la mort, de Celui qui marque quiconque l'imite de ce signe de la croix qui symbolise sa propre innocence» (EH 512 AB). *Et le Christ est le modèle à imiter :* «Le Christ a déjà donné l'exemple d'une vie humaine parfaitement conforme à Dieu» (EH 553 C).

Enfin le Christ est «l'ultime béatitude» : Le grand-prêtre «exhorte tous les assistants à prier pour obtenir dans le Christ l'ultime béatitude» (EH 556 C), car «bienheureux sont véritablement tous ceux qui meurent dans la paix du Christ» (EH 560 A). Seuls les bienheureux qui ont atteint le repos céleste sont dits «conformes au Christ» ou «christoformes», χριστοειδής : «Unis aux saintes âmes dont ils furent ici-bas les compagnons, devenus en quelque sorte les *membres mêmes du Christ,* ils jouiront du repos indéfectible d'une bienheureuse immortalité grâce auquel ils vivront dans la divine conformité» (EH 553 B et DN 592 B). De même le Prêtre qui célèbre, dirions-nous, *in persona Christi* est «conforme au Christ» (χριστοειδής) (EP VIII, 1092 C).

La *Lettre VIII* à Démophile, moine, montre le Christ sous les traits du bon Pasteur : «Le Christ, parce qu'il est bon, va chercher celui qui erre sur la montagne» (1096 D), il «implore le pardon» (1096 B) pour les pécheurs et, «ému de compassion, il descend de son trône royal» pour sauver ceux qui se perdent. C'est ce modèle de la compassion

divine qui est proposé comme idéal monastique. Enfin la *Lettre IX* sur le banquet de la Sagesse représente l'au-delà comme un banquet eschatologique où Jésus lui-même, comme à la Cène, servira les saints : «Jésus en personne les place à table, les sert, leur fait don d'un repos éternel, leur distribue et infuse en eux la plénitude de toute beauté» (1113 A).

3. L'Esprit

La relation de Jésus et de l'Esprit est double : théologique et économique. Pour exprimer la relation du Fils et de l'Esprit au sein de la Trinité, Denys prend deux métaphores, dans les *Noms divins* celle des bourgeons qui poussent sur le tronc du Père, «Le Père représente au sein de la Déité l'élément producteur, Jésus et l'Esprit sont, pour ainsi dire, les pousses divines de la Déité engendreuse de Dieu» (DN 645 B) et, dans la *Lettre IX,* celle de la Parole et du Souffle qui sortent de la bouche ou du «ventre de Dieu» (EP IX, 1104 C). Quant à la relation du Christ et de l'Esprit au baptême du Jourdain, elle est le fondement de la relation du Christ et de l'Esprit dans le sacrement du baptême : comme Jésus a reçu l'Esprit Saint au baptême, il nous donne l'Esprit dans l'onction baptismale : «Celui-là même qui sous sa figure humaine a reçu la consécration de l'Esprit théarchique, tout en conservant inaltérée l'essence de sa divinité, pourvoit lui-même à l'effusion en nous du Saint Esprit» (EH 484 C). Au baptême, dit Denys, l'initié s'unit à l'Esprit-Saint (EH 404 C). *Il y a donc une union à l'Esprit-Saint.*

L'Esprit Saint est «le principe des sacrements» (EH 564 B). Cet aspect pneumatologique des sacrements n'a pas été relevé par René Roques. La *Hiérarchie ecclésiastique* parle de l'Esprit Saint surtout à propos de l'élévation de l'intellect[22] – *ce qui indique une relation cachée entre l'anagogie et l'Esprit* –, de l'inspiration prophétique (DN 637 A) ou de l'inspiration des Écritures et de leur unité garantie par l'Esprit (EH 432 B), mais l'Esprit Saint est à la fois l'auteur de l'inspiration et le principe des sacrements. Par appropriation (bien que le mot ne soit pas dionysien), on lui attribue la divinisation ou la sanctification, comme la paternité au Père ou la filiation au Fils (DN 645 C), cependant Denys ne cesse de répéter que toute opération divine *ad extra* est l'œuvre de la Trinité ou de la Déité toute entière[23]. Or la divinisation est le «but» de la

---

[22] Cf. EH 397 A, EH 428 A et EH 424 C : «Il nous faudra nous élever sous l'inspiration de l'Esprit théarchique jusqu'à la sainte contemplation de ce qu'elle (la science divine) est en vérité».

[23] Cf. EH 441 C, 484 A, 512 C, DN 637 C : «Ajoutons une fois de plus que tout ce qui appartient ensemble au Père et à Lui-même, le Verbe l'attribue également à l'Esprit».

hiérarchie. Il y a donc un aspect à la fois christologique et pneumatologique de la hiérarchie et des sacrements.

Enfin il y a une présence intérieure de l'Esprit-Saint dans le baptisé qui est «le Temple et le compagnon de l'Esprit-Saint» (EH 433 C) ; le θεῖος ἀνήρ est guidé par l'inspiration du Saint-Esprit, comme Hiérothée qui l'emportait sur les «grands prêtres inspirés de Dieu» (DN 681 C) ou le grand-prêtre qui, au moment de l'exorcisme, parle au nom de l'Esprit «parce qu'il obéit à l'Esprit qui est le principe de tout sacrement et qui s'exprime par sa bouche» (EH 564 B). Le ministère sacerdotal exige, pour Denys, une sainteté qui n'était pas requise par saint Augustin. Pour Denys, seul celui qui vit selon l'Esprit peut donner l'Esprit : «Comment transmettront-ils l'Esprit Saint, s'ils n'ont point manifesté par leur manière de vivre et en toute vérité leur foi dans l'Esprit Saint ?» (EP VIII, 1092 AB). La médiation hiérarchique n'est pas, pour Denys, extérieure à ce qu'elle communique, la divinisation, car elle doit être elle-même divinisée. Elle n'est source de sainteté que parce qu'elle-même est purifiée, illuminée et rendue parfaite par l'Esprit Saint.

I. UNIO MYSTICA

1. Mystère et mystagogie

La mystique de Denys est une mystique qui fait place au mystère. Il est au cœur de tout, comme la ténèbre qui éclaire tout. Les symboles manifestent la condescendance divine qui se met à la portée de l'homme tout entier, aussi bien dans sa partie passionnelle que dans sa partie impassible, mais la θεωρία qui explicite le sens des sacrements ne dissipe pas leur mystère. L'action divine reste transcendante et, par là, mystérieuse. Elle est mystérieuse aussi bien pour les profanes que pour la hiérarchie et c'est le rôle de la hiérarchie de donner le sens du mystère. La mystagogie n'est pas une réduction du mystère à une explication rationnelle, mais une introduction toujours plus profonde dans le mystère. Dieu se manifeste, mais demeure caché dans sa manifestation même. Il est insaisissable, incompréhensible, et la liturgie le célèbre par une litanie d'attributs négatifs. Il se manifeste dans les sacrements ou mystères, mais la mystagogie conduit l'initié vers sa face cachée. C'est pourquoi Denys conseille à Timothée, au début de la *Hiérarchie ecclésiastique,* de ne s'adresser qu'«à ceux que mystères et traditions hiérarchiques ont initiés par de saintes consécrations (τοῖς τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν... τετελεσμένοις)» et de «ne pas divulguer de façon sacrilège des mystères saints entre tous les saints mystères», afin d'honorer le «Secret divin» (EH 372 A). Le nom même

de «Secret» (κρυφιότης) est un nom que Denys affectionne. Il est chargé de sens néoplatonicien (la proposition 121 des *Éléments de Théologie* vient à la mémoire), mais aussi liturgique : dans le sacrement du myron, la «bonne odeur» du parfum symbolise le Secret théarchique qui demeure caché pour ceux qui ne sont pas initiés ou capables de percevoir ses effluves. Le passage d'un domaine à un autre est caractéristique du texte de Denys, chargé des références implicites, que les commentateurs essaient d'expliciter en surchargeant le texte de leurs propres références.

Dans la *Théologie mystique,* il dénonce «les non-initiés (ἀμύητοι) qui croient connaître par leur propre savoir *Celui qui a fait de la ténèbre sa retraite*[24]», disant que «les mystagogies divines» (αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι) les dépassent. Ce qui laisserait entendre que la mystagogie divine est le retrait divin dans la ténèbre. La manifestation divine reconduit l'initié à sa transcendance cachée, tandis que la divulgation du mystère aux profanes le dissout. D'où la nécessité de la discipline de l'arcane. La mystagogie est une initiation et il ne peut y avoir de mystagogie philosophique pour Denys, comme il y en a une pour les néoplatoniciens.

2. *Philosophie et mystique*

Enfin le troisième texte où apparaît le mot *mystagogie*[25] est la *Lettre* IX où Denys oppose deux sortes de connaisances : la connaissance symbolique et la connaissance philosophique.

Les apparences symboliques sont nécessaires, dit-il, afin que «les saints mystères ne s'offrent pas aisément aux profanes et qu'ils ne se dévoilent qu'aux véritables amis de la sainteté, parce que seuls ils savent dégager les symboles sacrés de toute image puérile, parce que seuls ils sont capables de pénétrer par la simplicité de leur intelligence (ἁπλότητι

---

[24] Ps 17, 12.

[25] Denys s'intéresse aux ordres hiérarchiques et au déroulement du «mystère» dont il donne ensuite le sens dans la θεωρία. L'espace du sanctuaire est un cadre qu'il n'organise pas et il faudra attendre la *Mystagogie* de Maxime le Confesseur pour voir la correspondance entre le déroulement de la liturgie, l'espace du sanctuaire, la cosmologie et l'anthropologie : le saint des saints, le cœur et la communion se correspondant. Cependant l'espace sacré est bien défini. La mention de la communion reçue par les moines avec les prêtres, c'est-à-dire derrière l'iconostase, et non de la même manière que le peuple, ainsi que la *Lettre* VIII à Démophile qui a usurpé une fonction qui ne correspondait pas à son rang, montrent que l'espace est bien ordonné. À partir de là, on pourrait montrer en pointillé la correspondance entre le sanctuaire et le Sinaï : 1. en bas de la montagne demeurent les non-initiés qui ne montent pas, comme au seuil du sanctuaire les catéchumènes, possédés et pénitents qui sont exclus de la célébration de l'anaphore, 2. sur la montagne ou dans le sanctuaire sont le peuple saint ou les représentants du peuple, 3. au sommet Moïse entre seul dans la ténèbre, comme le Grand Prêtre est le seul habilité à célébrer les saints mystères dans le Saint des saints, lieu de la présence divine comme l'estla ténèbre. Il y a deux «coupures» : le bas de la montagne et le seuil du sanctuaire, d'une part, l'entrée dans la nuée et l'entrée dans le Saint des saints de l'autre. La première marque le passage de l'ignorance à la connaissance, et la seconde, de la connaissance à l'inconnaissance.

νοῦ) et par le pouvoir propre de leurs puissances contemplatives jusqu'à la vérité simple, surnaturelle et qui transcende les symboles (πρὸς τὴν ἁπλῆν καὶ ὑπερφυῆ καὶ ὑπεριδρυμένην τῶν συμβόλων ἀλήθειαν)» (1105 C).

La «vérité simple, merveilleuse et transcendante des symboles» ne peut être atteinte que par la «simplicité de l'intellect». Il y a une relation nécessaire entre la purification des symboles et la purification de l'intellect, de telle sorte que le sens des symboles reste fermé ou obscur pour ceux qui n'ont pas acquis, par l'initiation, un intellect simple. *Nudité des symboles* – «Il faut, dit Denys en parlant des symboles, après les avoir dépouillés, les contempler tout seuls, nus et purs (δεῖ δὲ ἀποδύσαντας αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν γυμνὰ καὶ καθαρὰ γενόμενα ἰδεῖν)» (1104 B) – *et simplicité de l'intellect.*

C'est alors que Denys introduit la distinction des deux modes de la tradition théologique : «Il faut considérer d'ailleurs encore ceci : que la tradition des théologiens est double : indicible et mystique d'une part, évidente d'autre part et plus facilement connaissable. Le premier mode est symbolique et initiatique ; l'autre est philosophique et démonstratif. Ajoutons que l'inexprimable s'entrecroise avec l'exprimable. Celui-ci persuade et établit avec sûreté la vérité de ce qui est dit ; celui-là opère et, par des mystagogies qui ne s'enseignent point, fonde (les âmes) en Dieu» (1105 D)[26].

La première remarque qu'il faut faire, c'est que le double mode, «indicible et mystique», ou encore «symbolique» d'une part, «évident et facilement connaissable» ou «philosophique» d'autre part, appartient à la «double tradition théologique». La «mystique» comme la «philosophie» concernent, pour le Pseudo-Denys, la théologie, c'est-à-dire la révélation du mystère divin par l'Écriture ou les Oracles sacrés.

À ces différents modes correspondent des méthodes différentes : l'initiation aux mystères (τελετή, μυσταγωγία) qui s'expriment en symboles, et la démonstration (ἀπόδειξις), en philosophie. Les «mystagogies» «ne s'enseignent pas» et sont «hors de portée»[27] des profanes ; les vérités philosophiques se démontrent.

La deuxième remarque, c'est que la mystique est placée, ici, du côté des symboles par opposition à la philosophie, alors que, plus haut, les symboles étaient opposés à la vérité «nue et pure» ou «simple et

---

[26] Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικήν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικήν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν· καὶ συμπέπλεκται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις.

[27] MT I, 2, 1000 A : «Mais si les mystagogies divines dépassent la portée de ces hommes» (εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους εἰσὶν αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι).

transcendante». La question n'est plus celle du sens, mais celle de la tradition, et ces deux questions ne se confondent point, bien qu'elles soient impliquées l'une dans l'autre.

C'est pourquoi Denys ajoute : «l'inexprimable s'entrecroise avec l'exprimable». Comment se fait cet «entrecroisement» ? Par la persuasion, la démonstration et l'initiation : «Celui-ci persuade et établit avec sûreté la vérité de ce qui est dit» (καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν) ; celui-là opère et, par des initiations qui ne s'enseignent point, ancre les âmes en Dieu» (τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις). Le premier est l'exprimable (ῥητόν) ; le second, l'inexprimable (ἄρρητον).

Denys oppose le *logos* du philosophe qui a un pouvoir non rationnel de persuasion ou, comme le dit Platon dans le *Phédon* (77 e-78 a), d'incantation, et la *mystagogie* de l'initiateur ou du consécrateur[28] (dans le cas du grand prêtre) qui affermit (c'est le sens constant de ἐνίδρυσις) l'âme en Dieu. Ce *logos* du philosophe, Denys l'exerce dans les *Noms divins* où il dit, dès le début, que sa «philosophie» est fondée sur les Oracles *(logia)* sacrés, tandis que les mystagogies sacrées sont celles qu'il expose dans la *Hiérarchie ecclésiastique*.

La révélation des μυστήρια aussi bien de la θεολογία que de la θεουργία se fait donc d'une manière symbolique. Bien plus, l'usage du symbole a une double fonction : soustraire le sacré aux yeux des profanes, mais aussi guérir «la partie passionnelle de l'âme et l'élever (θεραπεύειν καὶ ἀνατείνειν) vers les réalités les plus divines à travers les figurations bien combinées des symboles allégoriques» (τοῖς τυπικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς, EP IX, 1108 B). Quant à la «partie impassible de l'âme, elle est destinée aux spectacles tout à fait intérieurs des images qui ont la forme divine» (ἐνδότατα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων θεάματα, 1108 A). Ces «spectacles (θεάματα) intérieurs» ne sont accessibles que par les ἀγάλματα ou les τυπικὰ σύμβολα, alors que le *logos* philosophique reste muet devant les réalités ineffables. C'est pourquoi les symboles accompagnent nécessairement la mystagogie et s'opposent à la philosophie. «Il faut donc, conclut Denys, que, bravant nous aussi les préjugés populaires, nous pénétrions saintement au cœur des symboles sacrés. Nous ne devons pas les mépriser, car ils sont nés de ces caractères divins dont ils portent l'empreinte, car ils sont les images claires de spectacles ineffables et merveilleux» (1108 C).

[28] Cf. EH 372 A : «À ceux qui ont initiés à l'accomplissement des saintes mystagogies par des mystères et traditions hiérarchiques» (τοῖς τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις).

C'est donc à l'intérieur, encore une fois, que se découvre la beauté cachée des spectacles mystiques.

3. L'ivresse divine et la présence divine

Or, dans la suite de la *Lettre* IX, Denys donne un exemple de «théologie symbolique» en commentant le Banquet de la Sagesse, au *Livre des Proverbes* (9,2-4). La «nourriture solide» que le «très divin Paul» distribue non aux enfants, mais aux «hommes adultes qui ont les sens exercés à discerner le bien et le mal» (He 5, 14) symbolise «la parfaite identité d'un pouvoir intellectif permanent, grâce à quoi... les mystères divins se laissent participer par ces sens intellectuels (μετέχεται πρὸς τῶν νοερῶν αἰσθητηρίων ἐκείνων)». Denys reconnaît donc l'existence de «sens intellectuels», comme Origène et Grégoire de Nysse. «Quant à la nourriture liquide, elle symbolise ce flot surabondant qui a soin de s'étendre processivement à tous les êtres, qui, en outre, à travers les objets variés, multiples et divisibles, conduit généreusement ceux qu'il nourrit, selon leurs aptitudes propres, jusqu'à la connaissance simple et constante de Dieu» (1112 A). La nourriture liquide – ici le vin de la Sagesse – symbolise le flot de la πρόοδος-ἐπιστροφή qui entraîne celui qui le reçoit jusqu'à la simplicité même de Dieu. L'explication est rigoureusement néoplatonicienne. Mais, là où Denys se surpasse, c'est lorsqu'il explique l'ivresse divine comme une extase de la transcendance. La *Théologie mystique* s'achevait par la contemplation suréminente de l'Au-delà de tout, au-delà de toute κατάφασις comme de toute ἀπόφασις, et la *Lettre IX,* par l'interprétation de la transcendance de cet Au-delà, au-delà du connaître et du fait même d'être (ὑπὲρ τὸ νοεῖν ὢν καὶ ὑπὲρ τὸ νοεῖσθαι καὶ ὑπὲρ τὸ εἶναι), comme extase divine.

> Quand il s'agit de Dieu, on doit prendre l'ivresse en bonne part et n'y rien voir d'autre que la surabondante démesure de tous les biens qu'il contient en lui à titre de cause ; et si l'homme ivre est hors de son bon sens, appliquant l'image à Dieu, on doit comprendre que, dans sa transcendance qui est au-delà de toute intelligence, il se sépare de l'acte intellectif[29], se situant au-delà même du plan où se distinguent intellection et intelligible, au-delà même de toute existence. Ivre de tout bien possible, affirmons simplement que Dieu est ainsi hors de soi, car c'est trop peu dire que de lui attribuer tout ensemble la plénitude de tous les biens. Il surpasse toute démesure, et en même temps sa demeure est extérieure et transcendante à tout ce qui existe (EP IX, 1112 C).

Dieu est ἐξεστηκώς – c'est le même participe qui est appliqué à Paul –, «hors de lui» à cause de sa démesure. C'est un autre attribut divin

[29] Ce qui semble encore un argument pour montrer qu'il n'y a pas de θεωρία ou de θέαμα dans la Ténèbre.

négatif qui est ici contemplé, l' ἀμετρία qui s'oppose à la συμμετρία et interdit toute ἀναλογία. L'ivresse est «la parfaite et indicible démesure de la perfection divine» (1112 B), et l'extase divine, le fait qu'il «surpasse toute démesure (ἀμετρίας πάσης ὑπερβολή) et que sa demeure est extérieure et transcendante (ἔξω καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων)» (1112 C). L'ivresse n'est pas l'ivresse de l'amour de Dieu pour les hommes – la philanthropie n'est pas interprétée en termes d'extase, comme on aurait pu s'y attendre –, mais l'ivresse de Dieu pour Dieu, l'ivresse sans limite ni mesure.

Toute l'œuvre de Denys est une variation sur l'extase, extase de l' ἔρως ἐκστατικός, extase de Paul, le «véritable amant», extase de Moïse entrant dans la ténèbre, et finalement extase de Dieu en tant que Dieu.

Cependant l'extase de Dieu échappe à l'homme, alors même qu'il rejoint sa présence. Denys parle de la παρουσία de «la Lumière intelligible, (présence qui) rassemble et réunit» (DN 701 B), de «la présence du Bien» (DN 720 C), de «la présence de la puissance unificatrice» de la Paix (DN 952 A), et enfin de «la présence de Celui qui dépasse toute conception (ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία)» (MT 1001 A). Pour Grégoire de Nysse, il y a un «sentiment de présence» (αἴσθησις παρουσίας) de Dieu, selon l'expression des *Homélies sur le Cantique ;* pour Denys, dans la *Théologie mystique,* la «présence (de Celui qui dépasse tout) se montre (δείκνυται), reposant sur les sommets intelligibles de ses lieux les plus saints». La présence est une épiphanie ou une théophanie.

4. Denys, père de la mystique

Denys a été appelé «père de la mystique»[30] et ce titre a été également décerné à Origène et à Grégoire de Nysse[31].

La première difficulté, c'est de savoir ce qu'on entend par mystique. La mystique est, dans le christianisme, la connaissance du «mystère»[32], dans le sens paulinien du terme, c'est-à-dire la révélation de Dieu dans le Christ, connaissance qui se fait dans l'Église par les sacrements. L'adjectif μυστικός est employé d'abord dans l'Écriture – chez Origène, le sens spirituel des Écritures est le «sens mystique» – et dans la liturgie ou la célébration des «saints mystères» – on parle de la «cène mystique». La mystique chrétienne est liée aux sacrements, c'est l'aspect objectif, et à l'expérience mystique, c'est l'aspect subjectif. Il y a eu une

---

[30] Cf. K. RICHSTÄTTER, «Der "Vater der christlichen Mystik" und sein vorhängnisvoller Einfluß», *Stimmen der Zeit* 114 (1928), p. 241.

[31] H. CROUZEL, «Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique ? Une controverse récente», *RAM* 33 (1957) 189-202.

[32] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Du Mystère à la Mystique,* Paris 1986.

évolution du «terme» mystique passé du sens objectif au sens subjectif[33]. D'autre part, il y a eu au XXe siècle, autour de Jacques Maritain[34], tout un débat sur la question de la «mystique naturelle», terme lancé par Maritain et encore très discuté.

Or c'est à partir de cette «précompréhension» de la mystique que Jan Vanneste et John Rist à sa suite caractérisent la mystique de Denys comme «mystique naturelle»[35] et sa «seule expérience», comme une «expérience de teneur métaphysique : l'intuition profonde de la transcendance et de l'incognoscibilité de Dieu»[36]. Bien plus, selon Vanneste, «l'expérience de l'Aréopagite, dans la *Théologie mystique* et, par conséquent, sa doctrine mystique se rattachent à l'extase plotinienne»[37].

Ces jugements appellent une réponse. D'abord la manière de poser la question de la théologie mystique mérite d'être sérieusement examinée. Il y a deux perspectives, pour porter un jugement sur la théologie mystique de Denys : l'une théologique, l'autre mystique. Il peut y avoir une interrogation théologique sur la théologie christologique (peut-on dire qu'elle soit «monophysite» ?) ou trinitaire de Denys – ce que j'ai tenté de faire en comparant sa doctrine à celle de Basile dans le traité *De Spiritu sancto* – et une interrogation sur l'expérience mystique invoquée – ici, celles de Paul et de Moïse – et son explicitation théorique : l'extase ou l'union. La théorie ne remplace pas l'expérience, mais la critique de la théorie n'annule pas l'expérience. Certes Denys ne parle pas en son nom propre et n'écrit pas de Confessions, et il emprunte un langage philosophique dans sa *Théologie mystique,* mais ce double constat annule-t-il la valeur de son œuvre ?

Le débat sur la mystique au XXe siècle est très instructif, car il montre les deux voies dans lesquelles la réflexion s'est engagée, celle de

---

[33] ALOIS GRILLMEIER, dans son article «Mit ihm und in ihm. Das Mysterium und die Mysterien Christi» in : *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven,* Freiburg 1978, p. 716-735, a montré à propos de «mystères du Christ», le passage du «mystère» à la «mystique», c'est-à-dire de la célébration des mystères du Christ dans la liturgie à la contemplation de ces mystères dans la littérature monastique du Moyen Age (par exemple les méditations d'Aelred de Rievaulx sur *Jésus avait douze ans* (SC 60, Paris 1958) où, à partir des Cisterciens, il y a «une note d'intimité qui est nouvelle» et à la *devotio moderna.* C'est tout le passage de la «théologie monastique» bénédictine, où liturgie et spiritualité sont unies, à la *devotio moderna* où elles sont dissociées, qui est en question.

[34] Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes, vol. VII (1939-1943), Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* ch. III «L'expérience mystique naturelle et le vide», Paris 1988, p. 159-195.

[35] J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu,* p. 224 et 221. J. RIST, «Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism», (*Hermès* 92 (1964) 213-225), repris dans : *Platonism and its Christian Heritage,* Variorum reprints, Londres 1985.

[36] J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu,* p. 222.

[37] J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu,* p. 223. La thèse de Vanneste repose sur la réduction de l'extase dionysienne à l'extase plotinienne.

la théologie et celle de la psychologie. Joseph Maréchal dans ses *Études sur la psychologie des mystiques*[38] représente l'une, Anselme Stolz dans sa *Théologie de la mystique*[39] et Vladimir Lossky dans sa *Théologie mystique de l'Église d'Orient*[40], la seconde. Or c'est ici que nous retrouvons le débat sur la «paternité» de Denys vis-à-vis de la mystique chrétienne : alors qu'il était devenu banal de dire – à la suite des articles du Père Irénée Hausherr[41] et du *Dictionnaire de Spiritualité*[42] – que Denys a plus influencé l'Occident que l'Orient, la position se renverse avec Vladimir Lossky qui fait de Denys le modèle de la théologie mystique de l'Église d'Orient.

Pour Dom Anselme Stolz, «l'Aréopagite est de nos jours trop suspect de néoplatonisme païen pour qu'on puisse se fier à lui comme guide incontesté»[43] et il préfère partir du ravissement de Paul (2 Co 12, 5), expérience mystique exceptionnelle attestée par l'Écriture et commentée par la tradition des Pères de l'Église qui, à travers leur exégèse, nous permettent de comprendre comment l'Église conçoit la mystique. La méthode est remarquable : elle part d'un fait d'expérience mystique, mais s'appuie sur l'interprétation de la tradition, ce qui lui permet de corriger la tendance psychologique des théoriciens modernes sur la mystique par la théologie des Pères de l'Église. Ainsi Grégoire de Nysse[44] considère le ravissement de Paul comme un état idéal de θεωρία, tandis qu'il appartient, pour Thomas d'Aquin[45], au charisme prophétique, ce en quoi il rejoint Philon. Cependant le grand docteur mystique n'est pas, pour S. Thomas, Denys l'Aréopagite, mais Grégoire le Grand[46] qu'il cite longuement dans sa question sur la vie contemplative.

---

[38] J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques,* 2 volumes, Paris 1937.

[39] A. STOLZ, *Théologie de la mystique,* (Ratisbonne 1936), Chevetogne 1947.

[40] V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient,* Paris 1944.

[41] I. HAUSHERR, «Les grands courants de la spiritualité orientale», OCP, 1 (1935), p. 124-126.

[42] J. LEMAÎTRE, «La contemplation chez les Orientaux chrétiens», *Dictionnaire de Spiritualité,* t. 2, col. 1791-1792 et P. SHERWOOD, «Appréciations sur l'influence de Denys», *Dictionnaire de Spiritualité,* t. 3, Paris 1957, col. 287-288.

[43] A. STOLZ, *Théologie de la mystique,* p. 12.

[44] GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Canticum hom.* 5, PG 40, 860 B.

[45] THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* IIa IIae, q. 180, a. 5 : «Le plus haut degré de la contemplation ici-bas est celui qu'atteignit Paul en son ravissement, dans lequel il se trouve en un état intermédiaire entre la vie présente et la vie future» ; voir aussi q. 175.

[46] À propos de la vision qu'a eue saint Benoît du monde entier ramassé dans un clair rayon de soleil, Grégoire donne, dans les *Dialogues,* une interprétation de l'*extase* non comme *sortie de soi*, mais comme *élévation au-dessus de soi* : «Retiens bien, Pierre, ce que je vais te dire. À l'âme qui voit le Seigneur, toute créature est étroite (*Animae videnti Deum, angusta est omnis creatura*). Si peu qu'elle ait aperçu de la lumière du Créateur, tout ce qui est créé lui devient petit, parce que la lumière de la vision intérieure dilate la capacité de l'âme, et l'étend en Dieu au point de la rendre supérieure au monde. Et même l'âme du voyant s'élève *au-dessus d'elle-même* dans la lumière de Dieu, et quand elle *est ravie au-dessus d'elle-même* dans la lumière de Dieu, elle s'élargit dans son

Vladimir Lossky, au contraire, invoque la «paternité» de Denys à l'égard de la théologie mystique de l'Église d'Orient, car «l'apophatisme constitue le caractère foncier de l'Église d'Orient»[47]. Apophatisme et extase, tels sont les deux traits de la mystique de Denys[48].

Il y a deux caractéristiques de la mystique orientale, l'apophatisme et l'hésychasme. L'hésychasme prend sa source dans la littérature des *Apophtegmes,* l'apophatisme dans la *Théologie mystique* de Denys.

Le dernier mot de la mystique dionysienne est le dépassement de l'intelligence et la dépossession de l'amour pour l'union à Dieu.

---

intérieur ; et quand ainsi exaltée *elle se regarde au-dessous d'elle*, elle comprend la petitesse de ce que, dans son abaissement, elle ne pouvait pas comprendre... Quoi d'étonnant alors, qu'il ait vu le monde ramassé sous ses yeux, lui (l'homme de Dieu) qui, soulevé dans la lumière de l'Esprit, se trouvait hors du monde ? Le monde peut avoir été ramassé devant ses yeux, sans que la terre et le ciel se soient rétrécis ; mais *l'âme du voyant était dilatée,* et, ravie en Dieu, elle pouvait voir sans difficulté tout ce qui est *en dessous de Dieu*» (GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues,* PL 66, 198 et 200, cité par A. STOLZ, *op. cit.,* p. 79-80). C. Butler (*Western Mysticism,* 1922, 1927, 2e éd., p. 124) cite d'autres endroits où Grégoire le Grand parle d'un «élargissement» de l'esprit.

[47] V. LOSSKY, *La théologie mystique de l'Église d'Orient,* p. 24.

[48] «Vis-à-vis de cet apophatisme radical propre à la tradition théologique de l'Orient, on peut se demander s'il correspond à une attitude extatique, s'il y a une recherche de l'extase chaque fois qu'il s'agit de la connaissance de Dieu par la voie des négations. La théologie négative est-elle nécessairement une théologie de l'extase, ou bien peut-elle avoir un sens plus général ? Nous avons vu, en examinant la *Théologie mystique* de Denys, que la voie apophatique ne consiste pas en une opération intellectuelle, qu'elle est quelque chose de plus qu'un jeu de l'esprit. Comme chez les extatiques platoniciens, comme chez Plotin, il s'agit d'une κάθαρσις, d'une purification intérieure, avec cette différence que la purification platonicienne était surtout de nature intellectuelle, ayant pour but d'affranchir l'intelligence du multiple corrélatif à l'être, tandis que, pour Denys, c'est un refus d'accepter l'être comme tel, en tant qu'il dissimule le non-être divin, un renoncement au domaine du créé pour accéder à l'incréé» (V. LOSSKY, *op. cit.,* p. 35).

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

AAST	*Atti della Accademia delle Scienze di Torino* (Torino)
AEHE	*Ann. EPHE, Section des Sciences Religieuses, Ve section* (Paris)
Aevum	*(Soc. ed. Vita e Pensiero)* (Milano)
AHDLMA	*Annales de Littérature d'Histoire du Moyen Age* (Paris)
AnBoll	*Annalecta Bollandiana* (Bruxelles)
	Angelicum (Roma)
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
Aug.	*Augustinianum* (Roma)
BAGB	*Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (Paris)
	Bessarione (Roma)
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (Toulouse)
BGPhMA	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittel Alter*
BPhThFNJ	*Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandische Jezuiten*
Byz	*Byzantion* (Bruxelles)
ByZ	*Byzantinische Zeitschrift* (München)
CCatt	*Civiltà Cattolica* (Roma)
DHA	*Dialogues d'histoire ancienne* (Paris)
Didascaleion	*(Studi filologi di letteratura cristiana antica)* (Torino)
Didaskalikon	*(Centre de rech.et de doc.pour l'enseignement du grec)* (Liège)
	Dionysius (Halifax)
DR	*Downside Review* (Bath, England)
E E	*Estudios eclesiasticos* (Madrid)
E L	*Études de Lettres* (Lausanne)
E O	*Estudios Onienses*
EphL	*Epheremides Liturgica* (Louvain)
EPRO	*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*
	Études Carmélitaines (Paris)
FZPhTh	*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Freiburg
GM	*Giornale di Metafisica* (Genova)
Greg.	*Gregorianum* (Roma)
Helikon	*(Riv. di tradizione e cultura classica)* (Roma)
Hermes	*Hermes* (Wiesbaden)
H J	*Historisches Jahrbuch* (München
	Humanitas (Coimbra)
IPQ	*International Philosophical Quarterly*
	Irénikon (Chevetogne)
JDT	*Jahrbuch Deutsche Theologie*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History* (Cambridge)
JThS	*Journal of Theological Studies* (Oxford)
MAB	*Mémoires de l'Académie royale de Belgique* (Bruxelles)
Medioevo	*Medioevo Romanzo* (Napoli)
MPG	*Museum. Tijdschrift voor Philologie en Geschiednis* (Leiden)
NPU	*Neue Philologische Untersuchungen*
NAWG	*Nachrichten von der Akademie der Wiss.Göttingen* (Göttingen)
NGG	*Nachrichten von der Gesellschaft der Wiss. Göttingen* (Göttingen)
NThT	*Nieuw Theologish Tijdschrift* (Harlem)
O C	*Orientalia Christiana* (Roma)
OCP	*Orientalia Christiana periodica* (Roma)

REG	*Revue des Études Grecques* (Paris)
RP	*Recherches de Philosophie* (Paris)
RTAM	*Recherches de Théologie ancienne et médiévale* (Gembloux)
RSR	*Recherches de Sciences religieuses* (Paris)
RevSR	*Revue de Sciences religieuses* (Paris)
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Louvain)
RHPh	*Revue d'Histoire de la Philosophie* (Lille)
RHPhR	*Revue d'Histoire et de Philosophie de la Religion* (Paris)
RIFD	*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (Milano)
R Q	*Revue de Qumran* (Paris)
RSPT	*Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris)
RT	*Revue Thomiste* (Toulouse)
RTP	*Revue de Philosophie et de Théologie* (Lausanne)
	Sacris Erudiri (Steenbrugge)
	Salesianum (Roma)
SJPh	*Salzburger Jahrbuch für Philosophie* (Salzburg)
SBAW	*Sitzunsberich. der Bayerischen Akademie der Wiss.* (München)
ScCATT	*La Scuola Cattolica* (Varese)
Schol.	*Scholastik* (Eupen)
SPAW	*Sitzunsberich. der Preussischen Akademie der Wiss* .(Berlin)
	Stimmen der Zeit (Freiburg)
	Studies in Spirituality (Roma)
	The Thomist (Washington)
ThGl	*Theologie und Glaube* (Paderborn)
ThQ	*Theologishe Quartelschrift* (München)
TSK	*Theologische Studien* (Gotha)
Vet. Christ.	*Vetera Christianorum*
VigChr	*Vigiliae Christianae* (Amsterdam)
Vit. Christ.	*Vita Christiana*
	Vivarium (Leiden)
VS	*Vie Spirituelle* (Paris)
WS	*Wiener Studien (Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik)*
ZKG	*Zeitschrift Kirche und Geschichte* (Stuttgart)
ZKTh	*Zeitschrift für katholische Theologie* (Wien)
ZWTh	*Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* (Jena, puis Frankfurt)

Encyclopédies

LTK	*Lexicon für Theologie und Kirche*
D Sp	*Dictionnaire de spiritualité* (Paris)
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique,* (Paris)
P W	*Pauly-Wissowa*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
TRE	*Theologische Realenzyklopädie* (Berlin)

Collections

BAC	*Biblioteca de Autores cristianos* (Madrid)
BKV	*Bibliothek der Kirchen Vätern* (Stuttgart)
CEA	*Collection d'Études anciennes* (Paris)
CUF	*Collection des Universités de France* (Paris)
OCA	*Orientalia Christiana Analecta* (Roma)
P G	*Patrologia graeca* (Paris)
T U	*Texte und Untersuchungen*

CD	***Corpus Dionysiacum***
CH	*De caelesti hierarchia*
EH	*De ecclesiastica hierarchia*
DN	*De divinis nominibus*
MT	*De mystica theologia*
EP	*Epistula*

BIBLIOGRAPHIE SUR LE PSEUDO DENYS L'ARÉOPAGITE

I. BIBLIOGRAPHIES GÉNÉRALES ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

1. Bibliographies par ordre chronologique

E. STEPHANOU, «Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre», *EO* 31 (1932) 466-468.

J. M. HORNUS, «Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite», *RHPhR* (1955) 404-448.

—, «Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960», *RHPhR* 41 (1961) 22-81.

R. ROQUES, *L'univers dionysien,* Paris 1954, pp. 7-28.

W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita,* Wiesbaden 1958, p. ix-xii.

R. F. HATHAWAY, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of pseudo-Dionysius,* The Hague 1969, pp. 161-172.

B. BRONS, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher tradition bei Dionysius Areopagita,* Göttingen 1976, p. 330-339.

P. SCAZZOSO - E. BELLINI, *Dionigi Areopagita, Tutte le opere.* Traduzione di Piero Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Milano 1981, pp. 55-65.

S. LILLA, «Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita», *Augustinianum* 22,3 (1982), 568-577.

2. Instruments de travail :

PH. CHEVALLIER, *Index complet de la langue grecque du Pseudo-Aréopagite, in : Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Aréopage...,* 2 vol. Paris 1937/1950, vol. II, pp. 1585-1660.

A. VAN DEN DAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani,* Université de Louvain, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3e Fascicule, Louvain 1941.

G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford 1961.

H. G. LIDDELL -R. A. SCOTT, *Greek-English Lexicon,* a new Edition...by H. S. JONES, 9 ed. Oxford 1940, 1961.

II. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS MODERNES

1. Éditions

DIONYSIUS AREOPAGITA, ed. B. Cordier, *Patrologiae GraecaeTomus* III, Paris, 1857.

CORPUS DIONYSIACUM, I. *De divinis nominibus,* herausgegeben von B. R. Suchla, Patristische Texte und Studien 33, Berlin-New York 1990.

CORPUS DIONYSIACUM, II. *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia,* herausgegeben von G. Heil und A. M. Ritter, Patristische Texte und Studien 36, Berlin-New York 1991.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie Céleste,* Introduction par R. Roques, Étude et texte critiques par G. Heil, Traduction et notes par M. de Gandillac, *SC* 58 bis, Paris 1970[2].

2. Traductions en langues modernes :

E. BELLINI, *Dionigi Areopagita, Tutte le opere,* Milano 1981, Sur les traductions : pp. 56-57.

M. CASSINGENA, *Pseudo-Denys La Théologie mystique, Lettres,* Présentation, notes, bibliographie par Dom A. Gozier, traduction de M. Cassingena, Guide thématique de M.-H. Congourdeau, coll. Les pères dans la foi, Paris, 1991.

J. G. V. ENGELHARDT, *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet,* 2 Bde., Sulzbach 1823.

M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite,* Traduction, préface et notes, Paris 1943.

—, *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie Céleste,* Introduction par R. Roques, Étude et texte critiques par G. Heil, Traduction et notes par M. de Gandillac, *SC* 58 bis, Paris 1970[2].

G. HEIL, *Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie,* eingeleitet, übersetzt und mit Annmerkungen versehen von Günter Heil, Bibliothek der Griechischen Literatur 22, Stuttgart, 1986.

Y. KUMADA, *De mystica theologia. De divinis nominibus,* traduction en japonais, Tokyo 1992.

J.D. JONES, *The Divine Names and Mystical Theology,* Translated by John D. Jones, Milwaukee, 1980.

C. LUIBHEID, *Pseudo-Dionysius : The Complete Works,* Translated by Colm Luibheid. Foreword, notes and translation collaboration by Paul Rorem. Préface by René Roques. Introductions by Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq and Karlfried Froehlich, Classics of Western Spirituality, New York, 1987.

T.H. MARTIN, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita,* Edici6n preparada por Teodoro H. Martin, Presentaci6n por Olegario Gonzalez de Cardedal, BAC 511, Madrid 1990.

J. PARKER, *The Celestial and Ecclesiastical Hierarchies of Dionysius the Areopagite.* Translated by John Parker, London, 1894, repr. Richmond Pub, New York, 1976.

G.M. PROKHOROV, *Denys l'Aréopagite, Les Noms divins,* Édition bilingue grec-russe, traducteur Gelian M. Prokhorov, éd. Glagol, Saint Petersbourg, 1994.

C. E. ROLT, *On the Divine Names and Mystical Theology,* Translated by C.E. Rolt, London, 1951.

J. STIGLMAYR, *Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien aus dem Griechischen übersetzt,* BKV II, Kempten-München 1911.

—, *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über Göttliche Namen, Angeblicher Brief an den Mönch Demophilus, aus dem Griechischen übersetzt,* BKV II 2, München 1933.

R. B. SUCHLA, *Pseudo-Dionysius Areopagita, Die Namen Gottes,* eingeleitet, übersetzt und mit Annmerkungen versehen von Beate Regina Suchla, Bibliothek der Griechischen Literatur 26, Stuttgart, 1988.

A. RITTER, *Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe,* eingeleitet, übersetzt und mit Annmerkungen versehen von Adolph Martin Ritter, Bibliothek der Griechischen Literatur 40, Stuttgart, 1994.

P. SCAZZOSO - E. BELLINI, *Dionigi Areopagita, Tutte le opere.* Traduzione di Piero Scazzoso, introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Milano 1981.

W. TRITSCH, *Die Hierarchien der Engel und der Kirche,* Einführung von H. Ball, München 1955.

—, DIONYSIUS AREOPAGITA : *Mystische Theologie und andere Schriften mit einer Probe aus der Theologie des Proklus,* München 1956.

W. WATTS, *On Mystical Theology and Letters 1 and 5,* New York 1944.

III. LA QUESTION DIONYSIENNE

E. CORSINI, «La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello pseudo-Dionigi », *AAST* 93 (1958-1959) , 128-227.
I. HAUSHERR, «Doutes au sujet du divin Denys» , *OCP* 2 (1936) 484-490.
J. M. HORNUS, «Les recherches récentes», *RHPhR* (1955) 404-448.
—, «Les recherches dionysiennes», *RHPhR* 41 (1961) 22-81.
H. KOCH, «Zur areopagitischen Frage», *RQ* 12 (1898) 361-368 ; 14 (1900) 317-320.
S. LILLA, «Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita», *Augustinianum* 22,3 (1982), 568-577.
R. ROQUES, «Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-) I. Rappel de la question dionysienne», *D Sp*III, 1957, col. 245-257.
M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello ps. Dionigi,* Milano 1963, pp. 9-43.
—, «Tableau bibliographique», *EO* 31 (1932) 466-468.
J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis sum Lateranconcil 649,* Feldkirch 1895.
—, «Hielt Photius die sogen. Areopagitischen Schriften für echt ?», *HJ* 19 (1898) 91-94.
—, «Zur Lösung "Dionysischer bedenken"», *BZ* 7 (1898) 91-110 (réponse à Draeseke).
R. F. HATHAWAY, *Hierarchy and the definition of Order,* The Hague 1969, pp. 161-172.

IV. SOURCES

1. Auteurs philosophiques :

1.1. Auteurs :

ALBINUS, *Epitomé,* éd. P. Louis, Rennes 1945.
ALCINOOS, *Didaskalilos,* éd. P. Louis et J. Whittaker, Paris 1992.
—, *ALCINOUS. The Handbook of Platonism,* translated with an Introduction and Commentary by John Dillon, Oxford 1993.
ARISTOTE, *Métaphysique,* Traduction par J. Tricot, t. I-II, Paris 1953.
—, *De l'Âme,* Texte établi par A. Jannone, Traduction et notes de E. Barbotin, CUF, Paris 1989.
Corpus hermeticum, tome IV. *Fragments extraits de Stobée* (XXIII-XXIX), Texte établi et traduit par A. J. Festugière et *Fragments divers,* Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière, CUF, Paris 1954.
DAMASCIUS, *Traité des premiers principes.* Vol. I. *De l'Ineffable et de l'Un,* Texte établi par L. Westerink et traduit par J. Combès, CUF, Paris 1986.
—, *Traité des premiers principes.* Vol. II. *De la Triade et de l'unité,* Texte établi par L. Westerink et traduit par J. Combès, CUF, Paris 1989.
—, *Traité des premiers principes.* Vol. III. *De la procession à l'Unifié,* Texte établi par L. Westerink et traduit par J. Combès, CUF, Paris 1991.
—, *Des premiers principes. Apories et résolutions,* Introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Paris 1987.
JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte,* CUF, Texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1989.
—, *Vie de Pythagore,* trad. par L. Brisson et A. Segonds, CUF, Paris 1996.
NUMÉNIUS, *Fragments,* Texte établi et traduit par É. des Places, CUF, Paris 1973.
Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens, Texte établi et traduit par É. des Places, CUF, Paris 1971.
PHILON D'ALEXANDRIE, *De Posteritate Caini, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 6, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris 1972.
—, *De confusione linguarum, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 13, Introduction, traduction et notes par J. G. Kahn, Paris 1963.

—, *De Mutatione Nominum, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 18, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris 1964.
—, *De Somniis, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 19, Introduction, traduction et notes par P. Savinel, Paris 1962.
—, *De vita Mosis* (V.M.) I-II, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 22, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel, Paris 1967.
—, *De specialibus legibus* I, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 24, Introduction, traduction et notes par S. Daniel, Paris 1975.
—, *Quæstiones et solutiones in Exodum* I et II, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie,* vol. 34 c, Introduction, traduction et notes par A. Terian, Paris 1992.
PLATON, *Œuvres complètes,* Traduction nouvelle et notes par L. Robin avec la collaboration de M.J. Moreau, Bibliothèque de la Pléiade t. I, n° 58, et t.II, n° 64, Paris 1950.
—, *Œuvres complètes,* tome V, 2e partie, *Cratyle,* Texte établi et traduit par L. Méridier, CUF, Paris 1989.
— *Œuvres complètes,* tome VIII, 1e partie, *Parménide,* Texte établi et traduit par A. Diès, CUF, Paris 1974.
—, *Lettres,* Traduction inédite, introduction, notices et notes par L. Brisson, GF Flammarion 466, Paris 1987.
—, *Parménide,* Traduction inédite, introduction, notices et notes par L. Brisson, GF Flammarion 688, Paris 1994.
—, *Phédon,* Traduction nouvelle, introduction et notes par M. Dixsaut, GF Flammarion 489, Paris 1991.
—, *Timée, Critias,* Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson avec la collaboration de M. Patillon, GF Flammarion 618, Paris 1992.
PLOTIN, *PLOTINI OPERA,* Tom. I-III, ed P. Henry et H. R. Schwyzer, Museum Lessianum, Series Philosophica XXXIII-XXXV, Paris-Bruxelles 1951-1973.
—, *Ennéades* I-VI, 1-2, CUF, texte établi et traduit par É. Bréhier, Paris 1954-1963.
—, *Traité 38 (Enn.* VI,7), *Écrits de Plotin,* Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris 1988.
—, *Traité 50 (Enn.* III,5), *Écrits de Plotin,* Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris 1990.
—, *Traité 9* (*Enn.* VI,9), *Écrits de Plotin,* Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris 1994.
—, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [*Ennéade* VI, 8 (39)], Introduction, texte grec, traduction et commentaire par G. Leroux, Paris 1990.
PORPHYRE, *Porphyrii Sententiae ad Intelligibilia ducentes,* ed. E. Lamberz, Leipzig 1975.
—, *La Vie de Plotin,* I,-II, coll. «Histoire des doctrines de l'antiquité classique», Paris 1982-1192.
—, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella,* Texte établi et traduit par É. des Places s.j. avec un appendice d'A.-Ph. Segonds, CUF, Paris 1982.
PROCLUS, *Procli Philosophi Platonici Opera Inedita,* pars tertia continens *Proclis Commentarium in Platonis Parmenidem,* ed. V. Cousin, Paris 1864.
—, *PROCLI DIADOCHI in Platonis Timaeum Commentarii,* Vol. I-III, ed. E. Diehl, Leipzig 1903-1906.
—, *PROCLI DIADOCHI in Platonis Cratylum Commentaria,* ed. G. Pasquali, Leipzig 1908.
—, *Commentaire sur le Parménide*...traduit... par A.-E. Chaignet, Vol. I-III, Paris 1900-1903.
—, *Commentaire sur le Parménide de Platon,* traduction de Guillaume de Moerbeke, Tome I: Livres I à IV, édition critique par C. Steel, Ancient and Medieval Philosophy III, Leuven-Leiden 1982.
—, *The Elements of Theology,* a Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, 2. ed., Oxford 1963.
—, *Commentaire sur le Timée,* Traduction et notes par A.J. Festugière, tome I -Livre I, Paris 1966, tome II -Livre II, Paris 1967, tome III -Livre III, Paris 1967, tome IV -Livre IV, Paris 1968, tome V -Livre V et Index général, Paris 1968.

—, *Sur le premier Alcibiade de Platon,* Texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, CUF, tome I, Paris 1985 et tome II, Paris 1986.
—, *Trois études sur la providence,* tome I. *Dix problèmes concernant la Providence,* Texte établi et traduit par D. Isaac, CUF, Paris 1977
—, *Trois études sur la providence,* tome II. *Providence, fatalité, liberté,* Texte établi et traduit par D. Isaac, CUF, Paris 1979.
—, *Trois études sur la providence,* tome III. *De l'existence du mal,* Texte établi et traduit par D. Isaac, CUF, Paris 1982.
—, *Théologie platonicienne,* Texte établi par H. D. saffrey et L. G. Westerink, CUF, Livre I, Paris 1968, Livre II, Paris 1974, Livre III, Paris 1978, Livre IV, Paris 1981, Livre V, Paris 1987.
—, *Hymnes et prières,* Traduction de Henri D. Saffrey, Paris 1994.
SALLOUSTIOS, *Des dieux et du monde,* Texte établi et traduit par G. Rochefort, CUF, Paris 1960.
SYNÉSIOS DE CYRÈNE, tome I. *Hymnes,* Texte établi et traduit par C. Lacombrade, CUF, Paris 1978.

1.2. Ouvrages sur la tradition platonicienne (moyen- et néoplatonisme):

A.H. ARMSTRONG, ed. *Classical Mediterranean Spirituality : Egyptian, Greek, Roman. Word Spirituality* : An Encyclopedic History of the Religious Quest, edited by Ewert Cousins, vol. 15, New York 1986.
R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2e éd. revue et corrigée, Roma 1967.
— , *ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ chez Plotin*, nouvelle édition, Roma 1972.
R. BEUTLER, Art. «Proklos», *PW* XXIII 1, 186-247.
W. BEIERWALTES, *Lux intelligibilis, Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen,* Diss. phil., München 1957.
—, «Der Begriff des 'Unum in nobis' bei Proklos», *Miscellanea Mediaevalia,* vol. 2, Berlin, 1962, 255-266.
—, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik,* Philosophische Abhandlungen XXIV, Frankfurt/M. 1965.
—, «The Love of Beauty and the Love of God», *Classical Mediterranean Spirituality...*, New York 1986, pp. 292-313.
É. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, cours professé à la Sorbonne en 1921-1922, nouvelle éd. Paris 1982.
S. BRETON, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, coll. «Bibliothèque des Archives de Philosophie» n°9, Paris 1969.
—, *La pensée du rien,* Studies in philosophical theology n° 2, Kampen 1992.
L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris 1974.
A. CHARLES-SAGET, *L'architecture du divin: mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, CEA, Paris 1982.
J. COMBÈS, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble 1989.
J. DILLON, *The Middle Platonists: a study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.
A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1950 (nouveau tirage Paris 1989-1990).
— , *Études de philosophie grecque*, Paris 1971.
M.-C. GALPÉRINE, *Lecture du Banquet de Platon,* Paris, 1996.
S. GERSH, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus,* Leiden 1973.
S. GERSH and C. KANNENGIESSER, *Platonism in Late Antiquity,* University of Notre Dame Presse, Notre Dame, Indiana 1992.
P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963, 3e éd. revue et augmentée, Paris 1978.
— , *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris 1968.
— , *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2e éd. revue, Paris 1987.
O. LACOMBE, «Note sur Plotin et la pensée indienne», *EPHE, Sciences religieuses, Annuaire* 1950-1951, p. 3-17.

J. M.P. LOWRY, *The Logical Principles of Proclus' ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ as Systematic Ground of the Cosmos,* Elementa Bd XIII, Amsterdam 1980.
G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica,* Milano 1987.
P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism,* 3rd ed. rev. The Hague 1975.
E. NORDEN, *Agnostos Theos,* Berlin 1900.
C. OSBORNE, *Eros unveiled. Plato and the God of Love,* Oxford 1994.
J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu,* CEA, Paris 1971.
J. PEGHAIRE, «L'axiome "Bonum diffusivum sui" dans le néoplatonisme et dans le thomisme», *Revue de l'Université d'Ottawa* 1 (1932) 5-30.
D. J. O' MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin,* Leiden 1975.
K. H. MÜLLER, «Orientalisches bei Plotinus ?», *Hermes* (1914), 70 ss.
M.-D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon : une nouvelle interprétation du platonisme* (avec une *Préface* de Pierre Hadot), Paris 1986.
J.M. RIST, *Platonism and its Christian Heritage,* Variorum reprints, London 1985.
H.D. SAFFREY, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin,* Paris 1990.
—, «Neoplatonist Spirituality II : From Iamblichus to Proclus and Damascius», *Classical Mediterranean Spirituality...,* New York 1986, pp. 250-265.
J. TROUILLARD, *L'un et l'âme selon Proclos,* CEA, Paris 1972.
— , *La mystagogie de Proclos,* CEA, Paris 1982.
R.T. WALLIS, *Neoplatonism,* London 1972.
J. WHITTAKER, *Studies in Platonism and Patristic Thougt,* Variorum reprints, London 1984.
—, «Albinos» (n° 78) et «Alcinoos» (n° 92), *Dictionnaire des philosophes antiques* publié sous la direction de R. Goulet, Paris 1989, pp. 96-97 p. 112-113.

1.3. Recueils et ouvrages collectifs :

De Jamblique à Proclus, Entretiens de la Fondation Hardt, t. XXI, Vandœuvres-Genève 1975.
Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. C. ZINTZEN, Darmstadt 1977.
Études néoplatoniciennes, par J. TROUILLARD, P. HADOT, H. DOERRIE, F. BRUNNER, M. DE GANDILLAC & S. BRETON, Neuchâtel 1973.
Le néoplatonisme : actes du colloque de Royaumont, 9-13 juin 1969, Paris CNRS 1971.
Les sources de Plotin, Entretiens de la Fondation Hardt, t. V, Vandœuvres-Genève 1957.
Néoplatonisme : mélanges offerts à Jean Trouillard, «Les cahiers de Fontenay» n°19-22, Fontenay-aux-Roses 1981.
Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Roma 5-9 ottobre 1970, Roma Accademia Nazionale dei Lincei 1974.
Porphyre, Entretiens de la Fondation Hardt, t. XII, Vandœuvres-Genève 1965.
Porphyre, La Vie de Plotin, I-II, coll. «Histoire des doctrines de l'antiquit& classique», Paris 1982-1992.
Proclus et son influence : actes du colloque de Neuchâtel, Juin 1985, éd. par G. BOSS & G. STEEL, avec une introd. de F. BRUNNER, Zürich 1987.
Proclus lecteur et interprète des anciens : actes du colloque international du CNRS, Paris 2-4 octobre 1985, publiés par J. PÉPIN & H.D. SAFFREY, Paris 1987.
ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ «Chercheurs de sagesse» : hommage à Jean Pépin, Paris 1992.

2. Auteurs Patristiques :

2.1. Auteurs étudiés :

BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit,* Introduction, texte, traduction et notes par B. Pruche o.p., SC 17 bis, Paris 1968.
—, *Lettres,* t. I-III, CUF, Paris 1957, 1961, 1966.
GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse ou Traité de la Perfection en matière de Vertu.* Introduction, texte critique et traduction de Jean Daniélou, SC N° 1 ter, Paris 1968.
—, *In Canticum Canticorum,* vol. VI des *Gregorii Nysseni Opera,* (=GNO) a été édité par H. Langerbeck, Leiden 1960.

—, *La colombe et la ténèbre,* textes des *Homélies sur le Cantique des Cantiques* choisis par Jean Daniélou, et traduits par M. Canévet, Paris 1967.
—, *Gregorii Nysseni Opera* (=GNO) I-XII, ed. by W. Jaeger etc., Leiden 1960 -1996.
ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique*, traduction et notes par A. Guillaumont, SC 356, Paris 1989.
—, *Traité pratique* ou *Le Moine*, t.I, Introduction par A. et C. Guillaumont, SC 170, Paris 1971 ; t. II, Édition critique du texte grec, traduction, commentaires et tables par A. et C. Guillaumont, SC 171, Paris 1971.
ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres spirituelles* (=OS), Paris, 1981.
—, *The Ascetical Homelies* (=AH) of Saint Isaac the Syrian, Boston, Massachussets, 1984.

2.2. *Études citées :*

Y. DE ANDIA, «Hèsychia et Contemplation chez Isaac le Syrien», *Collectanea Cisterciensia* (1991) 20-48.
—, «Jean de la Croix et la "théologie mystique" de Pseudo-Denys l'Aréopagite», in : CENTRE NOTRE DAME DE VIE, *Jean de la Croix, un saint, un maître,* Vénasque 1992, p. 296.Ces deux articles ont été repris dans
—, *Mystiques d'Orient et d'Occident,* coll. Spiritualité orientale, Abbaye de Bellefontaine, 1994.
P. AUBIN, *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963.
H. URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.
F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène,* Coll. Théologie n° 23, Paris 1951.
É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* Paris 1950².
J.R. BOUCHET, «Le vocabulaire de l'union du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse», *RT* 68 (1968) 533-582.
L. BOUYER, *Mysterion. Du Mystère à la Mystique,* Paris 1986.
C. BUTLER,*Western Mysticism,* 1922, 1927, 2e éd.
O. CASEL, *De philosophorum græcorum silentio mystico, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,* XVI Band, 2 Heft, 1919.
M. CANÉVET, «Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse», in : *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969),* éd. par M. Harl, Leiden, 1971, p. 144-165.
—, «La perception de la présence de Dieu. À propos d'une expression de la XIe *Homélie* sur le *Cantique des Cantiques*», *EPEKTASIS, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou,* publiés par J. Fontaine et C. Kannengiesser, Paris 1972, p. 443-454.
H. CROUZEL, «Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique ? Une controverse récente», *RAM* 33 (1957) 189-202.
J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse,* Paris 1944.
—, «Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse», in : «La contemplation chez les Orientaux chrétiens», *D Sp*, t. 2, 2, Paris 1953, col. 1872-1885.
—, «Moïse. Exemple et figure chez Grégoire de Nysse», *Cahiers sioniens* 8 (1954) 267-282.
—, *«Théôria», L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse,* Leiden 1970.
B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech,* Upsal, 1955, p. 233-240.
E.R. GOODENOUGH, *By light light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism,* New Haven, 1935.
A. GRILLMEIER, «Mit ihm und in ihm. Das Mysterium und die Mysterien Christi» in : *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven,* Freiburg 1978, p. 716-735.
R. GOULET, *La philosophie de Moïse*, Paris 1987.

A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens,* Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962.
—, *«La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne», Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* tome L (vol. 1 et 2), Beyrouth, 1984, *(Mélanges Michel Allard s.j. et Paul Nwyia s.j.),* p. 255-262.
M. HARL, «Les trois quarantaines de la vie de Moïse. Schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens», *REG* 80 (1967) 407-412.
—, «La "bouche" et le "cœur" de l'apôtre : deux images bibliques du "sens divin" de l'homme (Pr 2, 5) chez Origène», in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale M. Pellegrino,* Torino 1975, 17-42.
—, *La Bible d'Alexandrie : La Genèse,* Paris 1986.
I. HAUSHERR, «Les grands courants de la spiritualité orientale», *OCP,* 1 (1935), 124-126.
—, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960.
R.E. HEINE, *Perfection in the virtous Life. A Study in Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregor of Nyssa's "De vita Moysis",* Philadelphia, 1975.
P. W. VAN DER HORST, «The Unknown God (Acts 17 : 23)», *Knowledge of God in the Greco-Roman World,* ed. R. VAN DEN BROEK, D. BAARDA, J. MANSFELD, Leiden 1988, p. 19-42.
—, «The Altar of the 'Unknown God' in Athens (Acts 17.23) and the Cult of 'Unknown Gods' in the Hellenistic and Roman Periods», *ANRW,* 2, Principat, vol. 18.2, Berlin-New York 1989, pp. 1426-1456.
A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le Judaïsme, aux abords de l'ère chrétienne,* Paris 1963.
É. JEAUNEAU, «Néant divin et théophanie. Erigène, disciple de Denys», *Premier congrès international Denys l'Aréopagite (Athènes, 29 juin-2 juillet 1993). Actes,* Athènes 1995, pp. 121-127.
C. JOURNET, *Connaissance et Inconnaissance de Dieu,* Paris 1969.
C. KANNENGIESSER, «L'infinité divine chez Grégoire de Nysse», *RSR* 55 (1967) 55-65.
A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie : 2. L'Exode,* Paris 1989.
J. LEMAÎTRE, «La contemplation chez les Orientaux chrétiens», *D Sp,* t. 2, col. 1791-1792.
H. LEWY, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik,* Giessen, 1929.
V. LOSSKY, *La théologie de l'Église d'Orient,* Paris 1944.
V. LOSSKY, *Vision de Dieu,* Neuchâtel 1962, ch. VII «Saint Denys l'Aréopagite et saint Maxime le Confesseur», p. 101-112.
J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques,* 2 volumes, Paris 1937.
J.-L. MARION, *L'idole et la distance,* Paris 1968.
J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes, vol. VII (1939-1943), Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* ch. III «L'expérience mystique naturelle et le vide», Paris 1988, p. 159-195.
C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie.* Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture, coll. Théologie 4, Paris 1944.
C. MUGLER, dans son *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière,* Paris 1964.
E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa,* Göttingen 1966.
A. NYGREN, *Eros et Agape,* Gütersloh 1937, t. II, IIe Partie, ch. VIII. *Le compromis,* 4. *Grégoire de Nysse,* p. 217-234.
A. OSORIO-OSORIO, «Maïmonides : El lenguaje de la teología negativa sobre el conocimiento de Dios», *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Miscell. Mediaev.* 13, 2, Berlin-New York 1981, 912-920.
H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose,* t. I, *La Gnose et le Temps,* Paris 1978.
K. RAHNER, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène», *RAM* 13 (1932) 113-145.

M.-J. RONDEAU, «Exégèse du psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse», EPEKTASIS. *Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou,* publiés par J. Fontaine et C. Kannengiesser, Paris 1972, p. 517-531.
— «ΠΡΑΓΜΑΤΟΛΟΓΕΙΝ. Pour éclairer Philon, *Fug.* 54 et *Somn.* I, 230», in : ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ, *Mélanges offerts à Claude Mondésert,* Paris 1987.
M. SICHERL, «Ein neuplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz», *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to Leendert G. Westerink at 75,* Buffalo, New York 1988.
A. STOLZ, *Théologie de la mystique,* (Ratisbonne 1936), Chevetogne 1947.
V. TAYLOR, *The Names of Jesus,* London 1953.
H. M. VERHAHN, «*Dubia* und *spuria* unter den Gedichten Gregors von Nazianz», *Studia Patristica VII, TU* 92, Berlin 1966.
A. WOHLMAN, Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire, Paris 1988.
H. WOLFSON, Philo. Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, Cambridge Mass., 1948.

V. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE SUR LE *CORPUS DIONYSIACUM*

1. Articles de Dictionnaires sur Denys l'Aréopagite

P. GODET, «Denys l'Aréopagite (Le pseudo)», *DTC,* t. IV, Paris 1908, cc. 429-436.
S. LILLA, «Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita», *Augustinianum* 22,3 (1982), 568-577.
—, «Dionysius the Areopagite, Pseudo-», *Encyclopedia of the Early Church,* New York-Oxford University Press, vol. I, 1992, pp. 238-240.
—, «Denys l'Aréopagite (Pseudo-)», *Dictionnaire des philosophes antiques,* publié sous la direction de R. Goulet, t. II, Paris 1994, pp. 727-742.
G.J.P. O'DALY, «Dionysius», *TRE* VIII, 1981, col. 772-780.
R. ROQUES, «Dionysius Areopagita», in *RAC III,* Stuttgart 1957, col. 1075-1121.
—, «Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-) I.-III.», *D Sp*3, 1957, col. 244-286.
A. RAYEZ, «IV. Influence de Denys en Orient», *D Sp*3, 1957, col. 286-318.
—, *Varii,* «V. Influence de Denys en Orient», *D Sp*3, 1957, col. 318-430.
J. P. SHELDON-WILLIAMS, «The Pseudo-Dionysius», in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy,* ed. by A. H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, pp. 457-472.
J. STIGLMAYR, «Dionysius Areopagita», in *LTK III,* Freiburg Br. 1931, c. 334-336.

2. Études

I. ANDEREGGEN, *La Metafísica de Santo Tomas en la* Exposición sobre el De divinis Nominibus *de Dionisio Areopagita,* Buenos Aires 1989.
Y. DE ANDIA, « Παθὼν τὰ θεῖα», in S. Gersh and C. Kannengiesser, *Platonism in Late Antiquity,* Notre Dame, Indiana 1992, pp. 239-258.
—, «Philosophie et union mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite», ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. *«Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin,* Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992, pp. 511-531.
—, «La divinisation de l'homme selon Denys», in: *Premier Congrès international Denys l'Aréopagite (Athènes, 29 juin-2 juillet 1993). Actes,* Athènes 1995, pp. 86-91.
—, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (éd.), Paris 1996.
J. R. BADA PANILLO, *La doctrina de la mediación dinamica y universal de Christo, salvador nuestro, en el Corpus areopagiticum,* Tesis doctoral presentada en la Facultad de Teologia de la Universidad de München, Zaragoza 1965.
G. BADER, «Gott nennen : Von Götternamen zu göttlichen Namen : Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften», *ZTK* 86 (1989) 306-354.
H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix, II. Styles. D'Irénée à Dante,* coll. Théologie 74, « Denys», Paris 1968, pp. 131-192.
G. BARDY, «Sévère et le Pseudo-Denys», *VS* 27 (1931) 43-48.

F. M. BAUDUCCO, «Lo pseudo Dionigi l'Areopagita e la Morte di Maria S. ma», *Civiltà Cattolica* III (1960) 278-283.
L.F.O. BAUMGARTEN-CRUSIUS, *De Dionysio Areopagita, Sacra Paschalia* A. MDCCCXXIII pie celebranda indicit Academia Ienensis, Jena 1823.
F. C. BAUR, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdunf Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 3 Teile in 3 Bänden, Tübingen 1841-1843, Bd. II 205-263.
W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz,* Frankfurt 1980.
—, «Negatio affirmatio», *Dionysius* I (1977) 127-159.
—, *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte,* «Henosis», Frankfurt am Main 1985, pp. 123-154.
E. BENZ, «Der Ubermensch - Begriff in der Theologie der alten Kirche», *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik, Erich Klostermann zum 90. Geburtstag,* Berlin 1961, 135-160.
—, *Der Ubermensch, eine Diskussion,* Zürich-Stuttgart 1961.
C. BERNARD, «Saint Bonaventure, lecteur de Denys dans l'*Itinerarium mentis in Deum*», *Studies in Spirituality* 1 (1991) 37-56.
A. BIERMANN, *De Dionysii Areopagitae Christologia,* Diss. theol., Breslau 1848.
J. BOUGEROL, «Bonaventure et le Pseudo-Dionysius» *Études franciscaines* 28 suppl. (1968) 33-123.
—, «Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne», *AHDLMA* 36 (1969) 131-167.
B. BRONS, «Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum ? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Teststellen», *NAG* 1975/5, 99-140.
—, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und Christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita,* Göttingen 1976.
—, «Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita», *FZPhTh* 24 (1977) 165-186.
A. BRONTESI, *L'incontro misterio con Dio, Saggio sulla Teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi : note di una lettera,* Brescia 1970.
E. BULHAC, *Authenticité des Œuvres de Saint Denys l'Aréopagite, évêque d'Athènes et de Lutetia in Parisiis et sa réintégration sur la siège épiscopale de Paris,* St. Nilo 1938.,
W.J. CARROL, «Participation and Infinity in Dionysius the Areopagite», *Patristic and Byzantine Rewiew* 2 (1983) 54-64.
PH. CHEVALLIER, «Dionysius estne christianus ?», *Études Carmélitaines* 26 (1947) 308-316.
—, *Jésus-Christ dans les œuvres du Pseudo-Aréopagite, Textes recueillis,* Paris 1951.
P. COLACLIDES, «Sur la forme d'un passage de Denys l'Aréopagite (CH VIII 1)», *To Honor Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday,* Bd. I 483-488, Paris-Haag 1967.
E. CORSINI, *Il trattato "de Divinis Nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide,* Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Torino XIII 4, Turin, 1962.
G. J. DAVIES, «Deacons, deaconesses and the minor orders in the patristic periods», *JEH* 14 (1963) 1-15.
A. DEMPF, «Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius», *SBAW* (1962, 3) 1-18.
É. DES PLACES, «Denys l'Aréopagite et les Oracles chaldaïques», *FZPhTh* 24 (1977) 187-190.
— «Les Oracles chaldaïques et Denys l'Aréopagite», in *Les Cahiers de Fontenay,* nos 19-22 : *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard,* Fontenay-aux-Roses, ENS, 1981, p. 291-295.
— «Le Pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité», *DHA* 7 (1981) 323-332 ;
—, «La théologie négative du Pseudo-Denys», *Studia Patristica* 17, Oxford 1982.
— «Les Oracles chaldaïques», in *ANRW* II. 17.4, Berlin / NewYork, 1984, 2299-2335.
— *Études platoniciennes 1929-1979,* Leiden, 1981.
C. J. DE VOGEL, «*Amor quo caelum regitur*», *Vivarium* 1 (1963) 2-34.

—, «*Amor quo caelum regitur* : Quel amour et quel Dieu ?», *Atti del Congresso di Studi Boeziani,* 1980, p. 193-200.
R. DEVREESSE, «Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche», *AHDL* 4 (1929) 159-167.
F. J. DÖLGER, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual, eine religionsgeschichtliche Studie,* Paderborn 1909.
—, «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens IV, 8. Das Kreusseichen in Katechese, Aufnahmeritus und Leben des Christen, a) Das Kreuzzeichen in der Katechese, b) Das Kreuzzeichen als Aufnahmeritus», *JAC* 4 (1961) 5-17.
J. W. DOUGLAS, «The Negative Theology of Dionysius the Areopagit », *Downside Review* 81 (1963) 115-124.
E. ELORDUY, «¿ Es Ammonius Sakkas el Pseudo-Areopagita ?», *EE* 18 (1944) 501-557.
—, «El problema del mal en Proclo y el ps. Areopagita», *Pensamiento* V, 9 (1955) 481-489.
—, «Ammonio Sakkas I, La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita», *Estudios Oniensas,* Ser.I, Vol. VII, Burgos 1959.
J. G. V. ENGELHARDT, *Dissertatio de Dionysio platonizante,* Diss. theol., Erlangen 1820.
—, (Dissertatio) *de origine Scriptorum Areopagiticorum,* Erlangen 1822.
—, *Die angeblichen Schriften des Aeropagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet,* Sulzbach 1823.
F. ERDIN, *Das Wort Hypostasis, seine bedeutungsgeschichtliche Entwickung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen,* Diss. theol., Freiburg/Br. 1939.
H. P. ESSER, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker,* Diss. phil., Köln 1967.
B. FAES DE MOTTONI, *Il "Corpus Dionysiacum" nel medioevo : Rassegna di studi : 1900-1972,* Roma 1977.
JR. A. L. FROTHINGHAM, *Stephen bar Sudaili, the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos,* Leiden 1886.
H. FUCHS, «Augustin und der antike Friedensgedanke, Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei», *Neue Philologische Untersuchungen* hg. v. Jaeger III, Berlin 1926 (126-138).
F. X. FUNK, «Die Katechumenatsklassen und Bubstationen im christlichen Alterthum», *ThQ* 68 (1886) 356-390.
H. GELZER, «*Sôma* oder *Séma,* (zu DN III 2)», *JpTh* 18 (1892) 457-459.
S. GERSH, *From Iamblicus to Eriugena. An investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-dionysian Tradition,* Leiden 1978.
H. GOLTZ, *Hierà mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Societät im Corpus Areopagiticum,* Erlangen 1974.
L. H. GRONDIJS, «Sur la teminologie dionysienne», *BAGB* (1959), 438-447.
—, «La terminologie métalogique dans la théologie dionysienne», *NTT* 14 (1960) 420-430.
J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs,* Paris 1938 p. 298-319.
—, «Ur- und Erbsünde in der Theosophie des Pseudo-Dionysius Areopagita », *ZRGG* 4 (1952) 32-42.
P. HADOT, «Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin», in : *Les Sources de Plotin,* Entretiens sur l'Antiquité Classique, *t. V 3,* Vandœuvres-Genève 1960, 105-141 (142-157 Discussion).
—, *Porphyre et Victorinus,* vol. I-II, Études Augustiniennes, Paris 1968.
R. F. HATHAWAY, *Hierarchy and the Definitions of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius,* Haag 1969.
I. HAUSHERR, «L'influence du "Livre de Saint Hiérothée"», in : *De Doctrina Spirituali Christianorum Orientalium Quaestiones et Scripta* I, 4, *OCP* 30/3 176-211.
—, «Ignorance infinie», *OCP* 2 (1936) 351-362.
F. HIPLER, *Dionysius der Areopagite, Untersuchungen über Aerchtheit und Glaubwürdigkeit der unter seinem Namen vorhandenen Schriften,* Regensburg 1861.

—, *De theologia librorum qui sub Dionysii Areopagitae nomine feruntur,* Index Lectionum in Lyceo Regio Hosiano brunsbergensis, IV Teile, Braunsberg 1871-1885.

G. HORN, «Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite», *RAM* 6 (1925) 278-289.

—, «Comment Denys le pseudo-Aréopagite interprète l'Écriture d'après la Hiérarchie Céleste », ch. II, *RSR* 20 (1930) 45-48.

J. M. HORNUS, «Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en générale», *RHPR* 27 (1947) 37-63.

—, «Les recherches récentes sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite (depuis 1932) », *RHPR* 35 (1955) 404-448.

—, «Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960», *RHPR* 41 (1961) 22-81.

E. VON IVÁNKA, «Der Aufbau der Schrift *De divinis nominibus* des Pseudo-Dionysios», *Schol.* 15 (1940) 386-399 (= *Plato Christianus. Ubernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter,* Einsiedeln 1964, pp. 228-242).

—, «War Dionysius Areopagita Neuplatoniker ?» (hongrois), *Theologie* 5 (1942) 1-19.

—, «La signification historique du *Corpus Areopagiticum*», *RSR* 36 (1949) 5-24.

—, «But et date de composition du *Corpus Areopagiticum* (résumé)», *Actes du VIe Congrès International des Études Byzantines,* Paris 1948, Bd. I, Paris 1950, 239-240.

—, «Die Trias Sophia-Dynamis-Eirene im neuplatonischen Denken (und die Kirchengründungen Konstantins d. Groben)», *Résumés des rapports et communications du VIe Congrès d'Etudes Byzantines,* Alger **1939,** Paris 1950, 102-104.

—, «"Teilhabe", "Hervorgang" und "Hierarchie" bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos» (Der "Neuplatonismus" des Pseudo-Dionysios) , *Actes du XIème Congrès International de Philosophie,* Bruxelles, 20-26 Août 1953, Vol. XII : *Histoire de la Philosophie : Méthodologie, Antiquité et Moyen-Age,* Amsterdam-Louvain 1953, 153-158 (= *Plato Christianus* 254-261).

—, «Zum Problem des christlichen Neuplatonismus I, Was heißt eigentlich christlicher Neuplatonismus ?», *Schol.* 31 (1956) 31-40 (= *Plato Christianus* 376-385).

—, «Zum Problem des christlichen Neuplatonismus II : Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker ?», *Schol.* 31 (1956) 384-403 (= *Plato Christianus* 262-285).

—, *Dionysius Areopagita : Von den Namen zum Unnennbaren,* Sigillum 7, Einsiedeln, 1957.

—, «Pseudo-Dionysius und Julian», *WS* 70 (1957) 168-176 (= *Plato Christianus* 243-254).

—, «Dunkelheit», in *RAC* IV, Stuttgart 1959, col. 350-358.

—, *Plato Christianus, Ubernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter,* Einsiedeln 1964.

A. JAHN, *Dionysiaca. Sprachliche und sachliche platonische Blüthenlese aus Dionysios dem sog. Areopagiten,* Altona u. Leipzig 1889.

J. KANAKIS, *Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt,* Diss. phil. Leipzig 1881.

C. KERN, «La structure du monde d'après la Pseudo-Denys», *Irénikon* 29 (1956) 205-209.

H. KOCH, «Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften», *ThQ* 77 (1895) 353-420.

—, «Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen», *Philologus* 54 (1895) 438-454.

—, «Das Klemenscitat bei Pseudo-Dionysius Areopagita», *ThQ* 78 (1896) 290-298.

—, «Zur areopagitischen Frage», *RQ* 12 (1898) 361-398 ; 14 (1900) 317-320.

—, «Das mystische Schauen bei Gregor von Nyssa», *ThQ* 80 (1898) 397-420.

—, «Zur Geschichte der Bussdisziplin und Bubgewalt in der orientalischen Kirche», *JH* 21 (1901) 58-75.

—, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zom Neuplatonismus und Mysterienwesen, eine literarhistorische Untersuchung,* FChLDG I 2/3, Mainz 1900.

—, «Nachklänge zur areopagitischen Frage», *ThQ* 86 (1906) 378-399.

K. KREMER, *Die neuplantonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie I,* Leiden 1966.
P. DE LAGARDE, Mittheilingen IV. Bd. 19-20, *NGG* 1890/1, Göttingen 1891.
J. LANGEN, «Die Schule des Hierotheus», *RITh* 1 (1893) 590-609 ; 2 (1894) 28-46.
H. LANGERBECK, *Studien zu dem sog. Dionysius Areopagita,* Phil. Habilitationsschrift, Masch., Göttingen 1939.
J. LEBON, *Le monophysisme sévérien,* Louvain 1909.
—, «Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche», *RHE* 26 (1930) 880-915.
—, «Encore le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche», *RHE* 28 (1932) 296-313.
—, «La christologie du monophysisme syrien», in : A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon I,* Würzburg 1951, 425-580 (p. 439-442).
—, «Le cinquième Concile Œcuménique et le magistère ordinaire au VIe siècle», *RSPT* 35 (1951) 413-423.
J. LEMAÎTRE, R. ROQUES, M. VILLER, «Vocabulaire de la contemplation chez le Pseudo-Denys», *D Sp,* t. 2, Paris 1953, col. 1786.
M. LEQUIEN, «Dissertationes Damascenicae septem», in *MPG* 94, 193-430 (274-301).
S. LILLA, «Richerche sulla tradizione manoscritta del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita», *Annali della Scuola Normale superiore di Pisa,* Serie II, vol. 34 (1965) 296-386.
—, *Il Testo tachigrafico del De divinis nominibus (Vat. gr. 1809),* Studi e Testi 263, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1970.
—, «Alcune corrispondenze tra il *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi l'Areopagita e la tradizione platonica e patristica», in *Studi in memoria di C. ASCHERI,* Urbino 1970, pp. 149-177.
—, «Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli scrittori successivi», *Augustinianum* 13 (1973) 609-623.
—, «The Notion of Infinitude in Ps. Dionysius Areopagita», *JThS* n. s. 31 (1980) 93-103.
—, «Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello ps. Dionigi l'Areopagita», *ASNP* série III 10,1 (1980) 125-202.
—, « Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita », *Augustinianum* 22,3 (1982), 533-577.
—, « Dionigi », *La Mística. Fenomenologia e reflessione teologica,* a cura di E. ANCILI e M. PAPAROZZI, Rome 1984, p. 361-398.
—, PS. DIONIGI L'AREOPAGITA, *Gerarchia celeste, Teologia mistica, Lettere,* Traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore LILLA, Rome 1986.
—, «La Teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino, (Prima parte)», *Helikon* XXII-XXVII (1982-1987) 211-279; (Prima parte: continuazione), *Helikon* XXVIII (1988) 203-279.
—, «Note sulla *Gerarchia Celeste* dello Ps. Dionigi l'Areopagita», *Augustinianum* 26 (1986) 519-573.
—, «Die Lehre von den Ideen des Gedanken Gottes im griechischen patristichen Denken», *ERMHNEYMATA. Festchrift für Hadwig HÖRNER,* hrsg. H. EISENBERGER, Universitätsverlag Heidelberg 1990, p. 27-50.
—, «Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift *über die göttlichen Namen* von Ps. Dionysius Areopagita», *Augustinianum* 31, 2 (1991) 421-458
V. LOSSKY, «La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite», *AHDLMA* 5 (1930) 279-309.
—, «La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite», *RSPT* 28 (1939) 204-221.
—, *Théologie mystique de l'Église d'Orient,* Paris, 1944.
—, *L'apophase et la théologie trinitaire,* Polycopie, Paris 1952.
—, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962
A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition : From Plato to Denys,* Oxford 1981.
—, «The Influence of Denys the Areopagite on Eastern and Western Spirituality in the Fourteenth Century», *Sobornost* 4 (1982) 185-200.

—, «Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite», *JThS* 37 (1986) 432-438.
—, *Denys the Areopagite,* London 1989.
J. MARIC, «Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberissima de Christi activitate theandrica, Bogoslovska Smotra», *ET* 20 (1932) 105-173.
F. S. MARSH, *The Book which is called the "Book of the Holy Hierotheos", with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the "Book of Excerpts" and other Works of Gregory Bar-Hebraeus,* London-Oxford 1927.
PH. MERLAN, *Vom Platonismus zum Neuplatonismus,* Amsterdam 1964.
R. MORTLEY, *From Word to Silence*, vol. II, *The way of negation, Christian and Greek,* coll. Theophaneia, 31, Bonn 1986.
E. MÜHLENBERG, «Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht», *KuD* 15 (1969) 226-238.
H. F. MUELLER, *Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie,* BGPhMA XX 3-4, Münster/W. 1918, 1926.
V. MUNIZ RODRIGUEZ, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum,* Salamanca 1975.
W.M. NEIDL, *Thearchia : Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin,* Regensberg 1976.
L. NIEMEYER, *Dionysii Areopagitae doctrinae philosophicae et theologicae exponuntur et inter se comparantur,* Diss. phil. Jena, Halle 1869.
M. NINCI, *L'universo e il non-essere, vol. 1 : Transcendenza di Dio e molteplicita del reale nel monismo dionisiano,* Roma 1980.
J. NIRSCHL, «Dionysius der Areopagite und sein Brief an den Apostel Johannes auf Patmos», *HPBl* 91 (1883) 173-184, 257-270.
—, «Zur Ehrenrettung des Dionysius Areopagita», *HPBl* 121 (1898) 820-824.
G.J.P. O'DALY, «Hierarchie», *RAC* 113 (1989) 41-73.
P. OPPENHEIM, «Mönchsweihe und Taufritus, Ein Kommentar zur Auslegung bei Dionysius dem Areopagiten», *Miscellanea Liturgica L. C. Mohlberg I, Bibliotheca EphL* 22, Rom 1948, 259-282.
S. OTTO, *Der hierarchische Platonismus des Ps. Dionysios Areopagites, Die Antike im Umbruch,* München 1974, 83-107.
P. PEETERS, «La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis», *AnBoll* 29 (1910) 302-322.
J. PELIKAN, «The Odyssey of Dionysian Spirituality », in : Pseudo-Dionysius, The Complete Works, translated by Colm Luibheid, New York 1987, pp. 11-24.
J. PÉPIN, «Univers dionysien et univers augustinien, Aspects de la dialectique », *Recherches de Philosophie* 2 (1956) 179-224.
C. PERA, «Denys le mystique et la théomachie», *RSPT* 25 (1936) 1-75.
—, «Eucharistia fidelium», *Salesianum* (1941), 81-117, 145-272 ; (1943), 1-46.
—, «I teologi e la teologia nello sviluppo dei pensiero cristiano dal III al IV secolo», *Angelicum* 19 (1942) 39-95.
—, «La teologia del silenzio in Dionigi il mistico», *Vita Crist.* 15 (1943) 267-276, 361-370.
—, «Il metodo di Dionigi il mistico nella ricerca della verità», *Humanitas* 2 (1947) 355-363.
H. PETZOLD, «Antinomie und Synthese in Kirche und Kosmos», *Kyrios* 7 (1967) 229-251.
F. PICAVET, «Hypostases Plotiniennes et Trinité chrétienne», *Ann. EPHE, Section des Sciences Religieuses,* (Paris) 1917/1918, 1-52.
H. C. PUECH, «Philosophie ancienne et patristique», *Recherches Philosophiques 1* (1931/1932) 406-466 ; 2 (1933/1934) 510-562.
—, «La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique», *Études Carmélitaines* 23/II (1938) 33-53.
C. PUTNAM, *Beauty in the Pseudo-Denys,* Washington 1960.
G. QUADRI, «Dionigi lo Pseudo-Areopagita - L'ontologia del molteplice e la politica cosmica », *RIFD* 17 (1937) 430-476.
R. RIEDINGER, «Akoimeten», *Theologische Realenzyklopädie* 2 (1978) 148-153.

C. RIGGI, «Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo-Dionigi (*De divinis nominibus* IV 8-9, IX 9)», *Salesianum* 29 (1967) 300-325.
—, «Il simbolo Dionysiano dell' estetica teologica», *Salesianum* 32 (1970) 47-91.
J. M. RIST, «Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism», *Hermes* 92 (1964) 213-225.
—, «A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius», *VigChr* 20 (1966) 235-243.
Ces deux articles sont repris dans *Platonism and its Christian Heritage,* Variorum reprints, London 1985, Ch. I, et Ch. XV.
A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Studien zur Geschichte und Theologie des II. Okumenischen Konzils,* FKDG 15, Göttingen 1965.
R. ROQUES, «Le primat du transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys», *RAM* 23 (1947) 142-170.
—, «Note sur la notion de "Theologia" selon le Pseudo-Denys», *Mélanges Marcel Villier, RAM* 25 (1949) 200-212.
—, «La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys», *AHDLMA* 17 (1949) 183-222 ; 18 (1950-51) 5-44.
—, «Significations et conditions de la contemplation dionysienne», *BLE* LII (LXXI) (1951) 44-56.
—, «Le Pseudo-Denys l'Aréopagite, Contemplation», in *D Sp* 2, 2, Paris 1953, col. 1785-1787.
—, «Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Pseudo-Denys», *D Sp*2, 2, Paris 1953, 1885-1911.
—, «De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys», *RAM* 30 (1954) 268-274.
—, *L'Univers Dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys,* Théologie 29, Paris 1954.
—, «Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys», *BAGB* 4e série (1957/1) 97-112.
—, «Le sens du baptême selon le Pseudo-Denys», *Irénikon* 31 (1958) 427-449.
—, «A propos des sources du Pseudo-Denys», *RHE* 56 (1961) 449-464.
—, *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint Victor. Essais et analyses critiques,* Paris 1962.
—, *Libres sentiers vers l'érigénisme,* Roma 1975.
P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis,* Studies and Texts 71, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984.
—, «Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius», *Studia Patristica*, vol. 18, 2, Louvain 1989, pp. 275-279.
—, «Procession and Return' in Thomas Aquinas and His Predecessors», *Princeton Seminary Bulletin* 13, 2 (1992) 147-163.
G. ROSCHINI, *Lo pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS,* Scripta proff. Fac. Theol. Marianum de Urbe O.S.M. 11, Rom 1958 (vgl. *Marianum* 21 (1959) 16-80).
—, «Delucidazione sullo pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS », *Palestra del Clero* 38 (1959) 1-248.
H. D. SAFFREY, «Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus», *Studia Patristica* 9 = *TU* 94, Berlin 1966, pp. 98-105.
—, «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus», *RSPT* 63 (1979) 3-16.
—, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin,* Paris 1990.
A. SARTORI, «Il dogma della divinità nel *Corpus Dionysiacum», Didascaleion NS* V (1927) 35-125 (Fas. 2), 1-53 (Fas.3).
P. SCAZZOSO, «Valore del superlativo nel linguaggio pseudodionisiano», *Aevum* 32 (1958) 434-446.
—, «La terminologia misterica nel Corpus pseudo-areopagitico», *Aevum* 37 (1963) 406-429.
—, «Valore della liturgia nelle opere dello pseudo-Dionigi», *La Scuola Cattolica* 93 (1965) 122-142.

—, *Ricerche sella struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita,* Pubblicazioni dell' Università Cattolica 3, 14, Milano 1968.

P. SCHEPENS, «La liturgie de Denys le pseudo-Aréopagite», *EphL* 63 (1949) 357-376.

M. SCHIAVONE, «A proposito della sesta epistola dello Ps. Dionigi», *GM* 17 (1962) 260-272.

—, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi,* Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova (26), Milano 1963.

S. SCHIME, «Transcendenza dell'assoluto nello pseudo-Dionigi l'Areopagita», *Nuovo Didaskaleion* 3 (1949) 73-86.

—, *L'assoluto nello Pseudo-Dionigi,* Messina 1950.

—, *Studi sul neoplatonismo, filosofia e teologia nello Pseudo-Dionigi,* Collana de Studi Filosofia la, 1, Messina 1953.

O. SEMMELROTH, *Das ausstrahlende und emporziehende Licht, Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung,* Diss. theol. (Mach) Bonn 1947.

—, «Der Weg der Gottesgemeinschaft nach Ps. Dionysius Areopagita», *Geist und Leben, ZAM* 21 (1948) 121-131.

—, «Erlösung und Erlöser im System des Ps. Dionysius Areopagita» (= Diss. 169-221 et *Schol.* 29 (1954)), *Schol.* 24 (1949) 367-379.

—, «Gottes überwesentliche Einheit, Zur Gotteslehre des Ps. Dionysius Areopagita» (= Diss. 22-62), *Schol.* 25 (1950) 209-234.

—, «Gottes geeinte Vielheit, Zur Gotteslehre des Ps. Dionysius Areopagita» (= Diss. 72-96), *Schol.* 25 (1950) 389-403.

—, «Die θεολογία συμβολική des Ps. Dionysius Areopagita», *Schol.* 27 (1952) 1-11.

—, «Gottes ausstrahlendese Licht, Zur Schsöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps. Dionysius Areopagita» (= Diss. 97-132) , *Schol.* 28 (1953) 481-503.

—, «Die Lehre des Ps. Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur sum göttlichen Licht», (= Diss. 133-154 et 169-221, *Schol.* 24 (1949)), *Schol.* 29 (1954) 24-52.

J. P. SHELDON-WILLIAMS, «The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius», *DR* 82 (1964) 293-302 ; 83 (1965) 20-31.

—, «The ps. Dionysius and the Holy Hierotheus », *Studia Patristica* VIII 2 = TU 93, Berlin 1966, 108-117.

—, «The Pseudo-Dionysius», in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy,* ed. by A. H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, pp. 457-472.

—, «Henads and Angels, Proclus and the ps. Dionysius», *Studia Patristica* 11 = *TU* 108, Berlin 1972, 65-71.

P. SHERWOOD, «Appréciations sur l'influence de Denys», *D Sp,* t. 3, Paris 1957, col. 287-288.

L. SIASSOS, *Ami de la vérité. Recherches sur les origines et la construction de la connaissance théologique d'après Proclus et Denys l'Aréopagite* (en grec), Thessalonique 1984.

O. SIEBERT, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita im systematischen Zusammenhang dargestellt,* Diss. phil. Jena 1894.

P. SPEARRIT, «The Soul's Participation in God according to Pseudo-Dionysius », *Downside Review* 293 (1970) 378-392.

E. STEIN, «Ways to know God : the Symbolic Theology of Dionysius the Areopagite and its Factual Presuppositions», *The Thomist* 9 (1946) 379-420.

G. E. STEITZ, «Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung», *JDTh* 11 (1866) 197-229.

J. STIGLMAYR, «Das Aufkommen der pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconzil 649», *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch* 1895, 3-96.

—, «Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Ubel», *HJ* 16 (1895) 253-273, 721-748.

—, «Die "Ehrenrettung" des Dionysius Areopagita», *HPBI* 121 (1898) 650-661.

—, «Über die Termini Hierarch und Hierarchie», *ZKT* 22 (1898) 180-187.

—, «Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita», *Compte rendu du IVe Congrès Scientifique International des Catholiques, Section I, Sciences Religieuses,* Freiburg i. U. 1898, 403-414.
—, «Die Lehre von den Sacramenten und der Kirche nach Ps. Dionysius », *ZKT* 22 (1898) 246-303.
—, «Zur Lösung "Dionysischer Bedenken"», *ByZ* 7 (1898) 91-110.
—, Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius», *ZKT* 23 (1899) 1-21.
—, «Ein interessanter Brief aus dem kirchlichen Alterthum (Ep. VIII) », *ZKT* 24 (1900) 657-671.
—, «Der "Vater der Mystik" im Lichte des Neuplatonismus», *HPBI* 125 (1900) 541-550, 613-627.
—, «Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien,» *Schol.* 3 (1928) 1-27, 161-189.
—, «Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien», *Schol.* 7 (1932) 52-67.
—, «Nachträchliches zu Ps. Dionysius und Severus von Antiochen», *BKV* II 2, München 1933, 169-172.
W. STROZEWSKI, (Das Problem des Pantheismus in *de divinis nominibus* des Pseudo-Dionysius Areopagita» (polonais), *Roczniki filoficzne* 5/3 (1955-1957), 39-59.
B.R. SUCHLA, «Textprobleme in der Schrift Περὶ Θείων ὀνομάτων des Ps. Dionysius Areopagita (Replik auf Salvator Lilla Beitrag...)», *Aug.* 32 (1992) 387-392.
H.THEILL-WUNDER, *Die archaische Verborgenheit, Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie,* München 1970.
J. B. THIBAUT, «Le Pseudo-Denys et la "prière catholique" de l'Église primitive», *Échos d'Orient* 20 (1921) 283-294.
J. TROUILLARD, «Le cosmos du Pseudo-Denys» , *RPT* 3e série, 5 (1955) 51-58.
—, «"Agir par son être même", La causalité selon Proclus», *RevSR* 32 (1958) 347-357.
E. TUROLLA, «Sunnaxiß (communio) presso Dionigi Areopagita», *Convivium Dominicum, Studi sull'Eucarestia...,* Catania 1959, 207-213.
V. VALDENBERG, «La philosophie byzantine aux IV-Ve siècles», *Byzantion* 4 (1927-28) 247-255.
J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu, Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite,* Paris 1959.
—, «De theologie van pseudo-Dionysius de Areopagiet, Enige kritische beschouwingen», *BPhThFNJ* 26 (1959) 39-56.
—, «Echte of unechte mystiek bij Pseudo-Dionysius ?», *ibid.* 29 (1962) 169-170.
—, «La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite», *Studia Patristica* 5, 3 = *TU* 80, Berlin 1962, 401-415.
—, «Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius genuine ?», *IPQ* 3 (1963) 286-306.
—, «La doctrine des trois voies dans la *Théologie Mystique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite», *Studia Patristica* 8 = *TU* 93, Berlin 1966, 462-464.
W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita,* Wiesbaden 1958.
G. VOLPE, *Della la dottrina del Areopagita e i suoi presuppositi neoplatonici,* Roma 1941.
K. VOGT, *Neuplatonismus und Christentum. Untersuchungen über die angeblichen Schriften Dionysius des Areopagita,* Berlin 1836.
H.J. VOGT, «Versuch einer Annäherung an Pseudo-Dionys», *ThQ* 173 (1993) 113-132.
R.T. WALLIS, «The Spiritual Importance of Not Knowing», *Classical Mediterranean Spiriutality,* New York 1986, 460-480.
H. WEERTZ, «Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita», *ThG* 4 (1912) 637-659, 749-760 ; 6 (1914) 812-831.
W. WEISCHEDEL, «Dionysios Areopagita als philosophischer Theologe», *Festschr. für J. Klein zum 70. Geburtstag herausgegeben von E. FRIES,* Göttingen 1967, 105-113.
CH. YANNARÁS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger,* Trad. du grec par J. Touraille, Préface d'O. Clément, Paris 1971.

VI. ASPECTS PARTICULIERS DE L'ŒUVRE

1. Sur la Théologie :

E. BELLINI, «La teologia del Corpus areopagitico : istanze, procedimenti, risultati», *Teologia* 5 (1980) 107-138.
—, «Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita», *Vet Christ* 17 (1980) 199-216.
C. A. BERNARD, «Les formes de la théologie, d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite», *Greg.* 58 (1978) 39-69.
E. BIERMAN, *De Dionysii Areopagitae theologia,* Vratislaviae 1848.
W. ELERT, *Der Ausgang der altchristlichen Christologie,* Berlin 1957.
J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine,* Paris 1969, pp. 121-147.
W. MULLER, *Dionysius Areopagites, der Vater des esoterischen Christentums,* Basel 1976.
J. NIEMEYER, *Dionysii areopagitae doctrinae philosophicae et theologicae exponuntur et inter se comparantur,* Diss. Halis 1869.
C. RIGGI, «Il creazionismo e il suo simbolo nello Pseudo-Dionigi», *Salesianum* 29 (1967) 300-325.
—, «Il simbolo dionisiano dell'estetica teologica», *Salesianum* 32 (1970) 47-91.
R. ROQUES, «Symbolisme et théologie négative», *BAGB* (1957) 97-113.
—, «Note sur la notion de "Théologie" chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite», *RAM* 25 (1949) 200-212.
A. SARTORI, «Il dogma della Trinità nel *Corpus Dionysiacum*», *Didaskaleion* 5, 2 (1927) 35-125 ; 5, 3 (1927) 1-53.
P. SCAZZOSO, «I rapporti dello ps. Dionigi con la sacra Scrittura e con S. Paolo», *Aevum* 42 (1968) 1-28.
—, «La teologia antinomica dello pseudo-Dionigi I», *Aevum* 49 (1975) 1-35.
E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius areopagit und seine symbolische Theologie,* Müchen 1979.
C. YANNARÁS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger,* Paris 1971.

2. Sur la théologie négative :

D. CARABINE, «Apophasi East and West», *RTAM* 55 (1988) 5-29.
M. CORBIN, «Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys», *RSPT* 69 (1985) 41-76.
É. DES PLACES, «La théologie négative du Pseudo-Denys. Ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age», *Studia Patristica* 17, Oxford 1982.
J. W. DOUGLASS, «The Negative Theology of Dionysius the Areopagite», *DR* 81 (1963) 115-124.
A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* vol. IV. *Le Dieu inconnu et la Gnose,* Paris 1954, ch. 4, § 6 : La voie de négation.
C. GUÉRARD, «La Théologie négative dans l'apophatisme grec», *RSPT* 68 (1984) 183-200.
P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris 1981, ch. 8, p. 185-193 : «Apophatisme et théologie négative».
S. LILLA, «La Teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino», (Prima parte), *Helikon* XXII-XXVII (1982-1987) 211-279 ; (Prima parte : continuazione), *Helikon* XXVIII (1988) 203-279.
V. LOSSKY, «La théologie négative dans la doctrine de Pseudo-Denys l'Aréopagite», *AHDLMA* 5 (1930) 204-221.
H.D. SAFFREY, «Connaissance et inconnaissance de Dieu : Porphyre et la Théosophie de Tübingen», *Gonimos,* Buffalo N.Y., 1988, repris dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin,* Paris 1990, 11-20.

3. *Sur la mystique :*

L. BOUYER, «“Mystique”, Essai sur l'histoire d'un mot», supp. *VS* 9, (1949).
—, *Mysterion. Du mystère à la mystique,* Paris 1986.
A. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa dello pseudo-Dionigi,* Brescia 1970.
B. FORTE, «L'universo dionisiano nel prologo della “Mistica teologia”», *Medioevo* 4 (1978) 1-57.
G. HORN, «Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite», *RAM* 6 (1925) 278-289.
J. M. HORNUS, «Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général», *RHPR* 27 (1947) 37-63.
D. KNOWLES O.S.B., «The Influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism» in: *Christian Spirituality: Essays in Honor of Gordon Rupp,* edited by Peter Brooks, London 1975, 81-94.
H. C. PUECH, «La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique», *RSPT* 23 (1938) 2, pp. 33-53, repris dans *En quête de la Gnose,* t. I. *La Gnose et le temps,* Paris 1978, pp. 119-141.
H. RAHNER, *Mythes grecs et Mystère chrétien,* trad. franç., Paris 1954.
K. RICHSTAETTER, «Der Vater der christlichen Mystik und sein verhägnisvoller Einfluss», *Stimmen der Zeit* 114 (1928) 241-259.
P. ROREM, «The Place of the Mystical Theology in the Pseudo-Dionysian Corpus», *Dionysius* 4 (1980) 87-97.
O. SEMMELROTH, «Der Weg zur Gottesgemeinschaft nach Pseudo-Dionysius Areopagita», *Geist und Leben* 21 (1948) 121-131.
J. STIGLMAYR, «Aszese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita», *Schol.* 2 (1927) 161-207.
J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu,* Bruxelles 1959.
—, «La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite», *TU* 80, Berlin 1962, pp. 401-415.
—, «Is the Mysticism of Ps. Dionysius genuine ?», *IPQ* 3 (1963) 286-306.
—, «La doctrine des trois voies dans la théologie mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite», *TU* 93, Berlin 1966, pp. 462-464.

4. *Sur la liturgie :*

R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle,* Institut français d'Études byzantines, Paris, 1966.
E. BOULARAND, «L'Eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite», *BLE* 58 (1957) 193-217 ; 59 (1958) 129-169.
F. GAHBAUER, «Theodor von Mopsueste und Ps. Dionysios : zwei Marksteine auf den Weg zum Verständnis der Eucharistiefeier», in I. SCICOLONE, (ed)., *Psallendum. Miscellanea di studi in onore del Prof. Pinelli Pons, osb,* Studia anselmiana 105, Analecta litugica 15, Roma, 1992, p. 81-110.
I. M. HANSSENS, «De patria Pseudo-Dionysii Areopagitae», *EphL* 38 (1925) 283-292.
S. JANERAS, «La katholike hymnologia dello Pseudo-Dionigi e il grande ingresso», in E. CARR ea, ed., *EULOGEMA. Studien in honor of R. Taft, sj.,* Studia anselmiana 110, Analecta liturgica 17, Roma, 1993, 179-198.
H. KOCH, «Zur Geschichte der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orientalischen Kirche», *JH* 21 (1901) 58-75.
P. MEYENDORFF, «Eastern Liturgical Theology», *Christian Spirituality,* vol. 1, New York 1985, pp. 350-363.
L. M. ORRIEUX, «L'évêque *perfector* selon le Pseudo-Denys et Saint Thomas », in : *L'Évêque dans l'Église du Christ,* ed. H. Bouëssé et A. Mandouze, Paris-Tournai 1963, 237-243.
C. PERA, «Eucharistia fidelium», *Salesianum* 9 (1941) 81-117 ; 4 (1942) 145-172. 5 (1943) 1-46.
R. ROQUES, «Le sens du baptême selon le Pseudo-Denys», *Irénikon* 31 (1958) 427-449.
P. ROREM, Biblical and liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis, Toronto, 1984.

—, «Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology», *Studia Patristica* 18, Oxford, 1979, 453-460.

P. SCAZZOSO, «Valore della liturgia nelle opere dello pseudo-Dionigi Areopagita», *ScCATT* 93 (1965) 122-142.

—, «La liturgia dello ps. Dionigi e la parola che l'esprime», *Aevum* 41 (1967) 23-52.

P. SCHEPENS, «La liturgie de Denys le pseudo-Aréopagite», *EphL* 63 (1949) 357-375.

J. STIGLMAYR, «Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach ps. Dionysius», *ZKT* 22 (1898) 246-303.

—, «Eine syrische Liturgie als Vorlage des pseudo-Areopagiten», *ZKT* 33 (1909) 383-385.

D.T. STROTMANN, «L'évêque dans la tradition orientale», *Irénikon* 34 (1961)147-164.

W. STROTHMANN, *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift* De Ecclesiastica Hierarchia *des Pseudo-Dionysius Areopagita in syrische,* Wiesbaden 1977-1978.

O. THIBAUT, «Le pseudo-Denys et la prière catholique de l' Eglise primitive », *EO* 20 (1921) 282-294.

B. VARGHESE, *Les Onctions baptismales dans la Tradition syrienne,* Louvain 1989, CSCO 512, pp. 81-104 et IIe Partie, ch. XII : Denys l'Aréopagite, p. 150-161.

J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology, Its Origins and early Development,* Nimwegen 1962.

5. Sur les Scholies du Corpus Dionysiacum *:*

Scholia, Patrologia , Series Graeca Tomus IV, Paris, 1857.

H. U. VON BALTHASAR, «Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis», *Schol.* 15 (1940) 16-38 (cf. Id, *Komische Liturgie,* Einseideln 1962, pp. 644-672).

P. ROREM &J.C. LAMOREAUX, «John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity», *Church History* 62 (1993), p. 469-482.

B. R. SUCHLA, «Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum», *NAWG* (1980,3), p. 33-6.

—, «Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum», dans *NAWG* (1984, 4), p. 177-188.

—, «Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien», dans *NAWG* (1985, 4), p. 179-194 et 25 planches.

6. Sur le langage et le lexique :

B. BRONS, «Sekundäre Textpartien im *Corpus Pseudo-Dionysiacum* ? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen», *NAWG,* Göttingen,1975, 5.

P. SCAZZOSO, «Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano», *Aevum* 32 (1958) 434-446.

—, «La terminologia misterica del Corpus Pseudo-Areopagitico», *Aevum* 37 (1963) 406-429.

—, «Rivelazioni del linguaggio pseudo-dionisiano intorno ai temi della contemplazione e dell'estasi», *RFN* 56 (1964) 37-66.

—, «Elementi del linguaggio pseudo-dionisiano», *TU* 92 Berlin 1966, pp. 385-400.

—, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita,* Milano 1967.

7. Sur la Pseudonymie :

H. KOCH, «Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften», *ThQ* 77 (1895) 353-420.

L. H. BROCKINGTON, «The Problem of Pseudonymity», *JTS, NS,* IV (1953) 15-22.

K. ALAND, «The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First two Centuries», *JTS, NS,* XII (1961) 39-49.

F. TORM, *Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literature des Urchristentums,* Gütersloh 1932.

J. A. SINT, «Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe», *Commentationes Aenipontanae* XV (1960), 3-174. (B. BOTTE, Compte-rendu dans *RTAM* 31 (1964), 333-334).

VII. LES VERSIONS LATINES ET EN LANGUES ORIENTALES

1. Les versions latines et les commentaires médiévaux

PH. CHEVALLIER, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Aréopage*...I, Paris 1938 ; II (1950).

D. CALLUS, «An Unknown Commentary on the Pseudo-Dionysian Letters», *Dominican Studies* 1 (1948) 58-73.

F. CASTALDELLI, «La traduzione del *De divinis nominibus* dello ps. Dionigi nel commento inedito di Guglielmo di Lucca», *Salesianum* 39 (1977) 56-76, 221-254.

—, «Il manoscritto Troyes 1003 e il commento di Guglielmo di Lucca al *De divinis nominibus* », *Salesianum* 41 (1979) 37-42.

H. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII*[e] *siècle,* Rome 1953.

J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys,* Paris 1919.

U. GAMBA, *Il commento di Roberto Grosseteste al De mystica theologia dello pseudo-Dionigi Areopagita,* Milano 1942.

M. GRABMANN, «Ps. Dionysius Areopagita in lateinischen Ubersetzungen des Mittelalters», *in Festgabe A. Ehrhard,* Bonn U. Leipzig 1922, pp. 180-199.

W. JAEGER, «Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagita», *SPAW* 1930, 26.

P. LEHMANN, «Zur Kenntnis der Schriften des Dionysius Areopagita im Mittelalter», *RB* 35 (1923) 81-97.

C. PERA, *Sancti Thomae Aquinatis in librum beati Dionysii Di divinis nominibus expositio,* Taurini-Romae 1950.

F. RUELLO, «Un commentaire dionysien en quête d'auteur», *AHDLMA* 27 (1952) 141-181.

P. SIMON, *Alberti Magni... Super Dionysium De divinis nominibus,* Monasterii Westfalorum 1972.

—, *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas,* Monasterii Westfalorum 1978.

G. THÉRY, *Scot Erigène, traducteur de Denys,* Paris 1931.

—, *Études dionysiennes,* Paris 1932.

—, *Grand commentaire sur la théologie mystique*, Paris 1934.

—, *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche,* Paris 1936-1938.

J. WALSH, «The Expositions of Thomas Gallus on the pseudo-Dionysian Letters», *AHDLMA* 30 (1963) 199-220.

2. Les versions syriaques

P. DE LAGARDE, *Mitteilungen 4,* Göttingen 1891, pp. 19 ss.

J. DRAESEKE, «Dionysische Lesarten», *ZWT* 33 (1909) 504-509.

R. DUVAL, *La littérature syriaque,* Paris 1907, pp. 314-316.

J. M. HORNUS, «Le Corpus Dionysien en syriaque», *Parole d'Orient* 1 (1970) 69-93.

P. SHERWOOD, «Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denys», *Sacris erudiri* 4 (1952) 174-184.

G. WIESSNER, «Zur Handschriftenüberlieferung der Syrischen Fassung des *Corpus Dionysiacum*», *NAG* 1972, 165-216.

—, «Beobachtungen an zwei syrischen Handschriften mit Kommentaren zum syrischen *Corpus Dionysiacum*», in *A Tribute to A. Vööbus...* ed. by R. Fischer, Chicago III. 1977, pp. 73-82.

INDICES*

* Dans les différents index qui suivent les chiffres renvoient aux pages et aux notes du présent ouvrage.

INDEX BIBLICUM

Vetus Testamentum

Novum Testamentum

INDEX DIONYSIACUM

De hierarchia caelestia

De divinis nominibus

INDEX LOCORUM

INDEX VERBORUM GRAECORUM

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

J. MANSFELD, D.T. RUNIA
AND J.C.M. VAN WINDEN

1. VERDENIUS, W.J. and WASZINK, J.H. *Aristotle on Coming-to-Be and Passing-Away.* Some Comments. Reprint of the 2nd (1966) ed. 1968. ISBN 90 04 01718 6
7. SAFFREY, H.D. *Le περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres.* 2ème éd. revue et accompagnée du compte-rendu critique par H. Cherniss. 1971. ISBN 90 04 01720 8
13. NICOLAUS DAMASCENUS. *On the Philosophy of Aristotle.* Fragments of the First Five Books, Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary by H.J. Drossaart Lulofs. Reprint of the 1st (1965) ed. 1969. ISBN 90 04 01725 9
14. EDELSTEIN, L. *Plato's Seventh Letter.* 1966. ISBN 90 04 01726 7
15. PORPHYRIUS. *Πρὸς Μαρκέλλαν.* Griechischer Text, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt von W. Pötscher. 1969. ISBN 90 04 01727 5
17. GOULD, J.B. *The Philosophy of Chrysippus.* Reprint 1971. ISBN 90 04 01729 1
18. BOEFT, J. DEN. *Calcidius on Fate.* His Doctrine and Sources. 1970. ISBN 90 04 01730 5
19. PÖTSCHER, W. *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung.* 1970. ISBN 90 04 01731 3
20. BERTIER, J. *Mnésithée et Dieuchès.* 1972. ISBN 90 04 03468 4
21. TIMAIOS LOKROS. *Über die Natur des Kosmos und der Seele.* Kommentiert von M. Baltes. 1972. ISBN 90 04 03344 0
22. GRAESER, A. *Plotinus and the Stoics.* A Preliminary Study. 1972. ISBN 90 04 03345 9
23. IAMBLICHUS CHALCIDENSIS. *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta.* Edited with Translation and Commentary by J.M. Dillon. 1973. ISBN 90 04 03578 8
24. TIMAEUS LOCRUS. *De natura mundi et animae.* Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von W. Marg. Editio maior. 1972. ISBN 90 04 03505 2
26. GERSH, S.E. *Κίνησις ἀκίνητος.* A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. 1973. ISBN 90 04 03784 5
27. O'MEARA, D. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin.* Étude historique et interprétative. 1975. ISBN 90 04 04372 1
28. TODD, R.B. *Alexander of Aphrodisias on the Stoic Physics.* A Study of the *De Mixtione* with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary. 1976. ISBN 90 04 04402 7
29. SCHEFFEL, W. *Aspekte der platonischen Kosmologie.* Untersuchungen zum Dialog 'Timaios'. 1976. ISBN 90 04 04509 0
30. BALTES, M. *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten.* Teil 1. 1976. ISBN 90 04 04720 4
31. EDLOW, R.B. *Galen on Language and Ambiguity.* An English Translation of Galen's *De Captionibus* (On Fallacies), With Introduction, Text and Commentary. 1977. ISBN 90 04 04869 3
34. EPIKTET. *Vom Kynismus.* Herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar von M. Billerbeck. 1978. ISBN 90 04 05770 6
35. BALTES, M. *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten.* Teil 2. Proklos. 1979. ISBN 90 04 05799 4

37. O'BRIEN, D. *Theories of Weight in the Ancient World.* Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas 1. Democritus: Weight and Size. An Exercise in the Reconstruction of Early Greek Philosophy. 1981. ISBN 90 04 06134 7
39. TARÁN, L. *Speusippus of Athens.* A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary. 1982. ISBN 90 04 06505 9
40. RIST, J.M. *Human Value.* A Study in Ancient Philosophical Ethics. 1982. ISBN 90 04 06757 4
41. O'BRIEN, D. *Theories of Weight in the Ancient World.* Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas 2. Plato: Weight and Sensation. The Two Theories of the 'Timaeus'. 1984. ISBN 90 04 06934 8
44. RUNIA, D.T. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato.* 1986. ISBN 90 04 07477 5
45. AUJOULAT, N. *Le Néo-Platonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie.* Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle. 1986. ISBN 90 04 07510 0
46. KAL, V. *On Intuition and Discursive Reason in Aristotle.* 1988. ISBN 90 04 08308 1
48. EVANGELIOU, CH. *Aristotle's Categories and Porphyry.* 1988. ISBN 90 04 08538 6
49. BUSSANICH, J. *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus.* A Commentary on Selected Texts. 1988. ISBN 90 04 08996 9
50. SIMPLICIUS. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. I: Introduction, première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. et P. Hadot). Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé. 1990. ISBN 90 04 09015 0
51. SIMPLICIUS. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. III: Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Commentaire et notes à la traduction par C. Luna. 1990. ISBN 90 04 09016 9
52. MAGEE, J. *Boethius on Signification and Mind.* 1989. ISBN 90 04 09096 7
53. BOS, E.P. and MEIJER, P.A. (eds.) *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy.* 1992. ISBN 90 04 09429 6
54. FORTENBAUGH, W.W., et al. (eds.) *Theophrastes of Eresos.* Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. 1992. ISBN 90 04 09440 7 *set*
55. SHANKMAN, A. *Aristotle's* De insomniis. A Commentary. ISBN 90 04 09476 8
56. MANSFELD, J. *Heresiography in Context.* Hippolytos' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy. 1992. ISBN 90 04 09616 7
57. O'BRIEN, D. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.* 1993. ISBN 90 04 09618 3
58. BAXTER, T.M.S. *The Cratylus.* Plato's Critique of Naming. 1992. ISBN 90 04 09597 7
59. DORANDI, T. (Hrsg.) *Theodor Gomperz. Eine Auswahl herkulanischer kleiner Schriften (1864-1909).* 1993. ISBN 90 04 09819 4
60. FILODEMO. *Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio* (PHerc. 1018). Edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi. 1994. ISBN 90 04 09963 8
61. MANSFELD, J. *Prolegomena.* Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text. 1994. ISBN 90 04 10084 9
62. FLANNERY, S.J., K.L. *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias.* 1995. ISBN 90 04 09998 0
63. LAKMANN, M.-L. *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius.* 1995. ISBN 90 04 10096 2
64. SHARPLES, R.W. *Theophrastus of Eresus.* Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 5. Sources on Biology (Human Physiology, Living Creatures, Botany: Texts 328-435). 1995. ISBN 90 04 10174 8
65. ALGRA, K. *Concepts of Space in Greek Thought.* 1995. ISBN 90 04 10172 1

66. SIMPLICIUS. *Commentaire sur le manuel d'Épictète*. Introduction et édition critique de texte grec par Ilsetraut Hadot. 1995. ISBN 90 04 09772 4
67. CLEARY, J.J. *Aristotle and Mathematics*. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics. 1995. ISBN 90 04 10159 4
68. TIELEMAN, T. *Galen and Chrysippus on the Soul*. Argument and Refutation in the *De Placitis* Books II-III. 1996. ISBN 90 04 10520 4
69. HAAS, F.A.J. DE. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. 1997. ISBN 90 04 10446 1
71. ANDIA, Y. DE. *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. 1996. ISBN 90 04 10656 1
72. ALGRA, K.A., HORST, P.W. VAN DER, and RUNIA, D.T. (eds.) *Polyhistor*. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday. 1996. ISBN 90 04 10417 8